

# **Drømmen om gullalderen**

**Novalis' *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment* satt  
inn i et idehistorisk perspektiv med særlig henblikk på  
poesiens og kunstens betydning i et «tredje rike»**

**Nora Aanonsen**

**Masteroppgave i idéhistorie, våren 2013**

**Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk**

**Veileder: Jan-Erik Ebbestad Hansen**

**Universitetet i Oslo**

## Sammendrag

Utgangspunktet for denne oppgaven er en tekst av Novalis (Friedrich von Hardenberg 1782-1801), *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*, skrevet høsten 1799, men først utgitt 1826. Teksten stiller seg inn i en nesten 3000 år gammel tradisjon, en drøm om en svunnen gullalder som skal komme tilbake. Senere ble denne gullalderdrømmen i det kristne Europa delvis erstattet med drømmen om tusenårsriket, med utgangspunkt i Johannes Åpenbaring. Joachim di Fiore (f.1135) som fremsatte disse tankene, delte historien inn i tre verdensaldre, der den tredje verdensalder, Åndens rike var nær forestående. Hans ideer fikk vesentlig betydning for mange av Vestens tenkere, og smeltet etter hvert sammen med gullaldertanken, ikke minst i annen halvdel av 1700-tallet i Tyskland, og kom – i forvandlet form – særlig til å påvirke tidligromantikerne.

Jeg har i denne oppgaven forsøkt å gi et historisk overblikk over gullaldertankens og millenarismens historie fra antikken og frem til tidligromantikken. Videre har jeg, for å stille de ideer som formidles i Novalis' tekst opp mot beslektete ideer, sammenlignet *Die Christenheit* med to andre verk, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verrückten* (1799) av Friedrich Schleiermacher og *Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter* (1787) av Francois Hemsterhuis. Den første teksten fikk stor betydning for romantikkens religiøse anskuelser, den andre er påvirket av platonsk tankegang og hører mer hjemme i klassisismen. Ved gjennomgåelsen av disse verkene har jeg særlig lagt vekt på hvordan kunsten og poesien ble betraktet som nødvendige «bygggestener» i et kommende tredje rike. Jeg har også villet vise at vektleggingen av kunst og poesi ikke innebærer et brudd med klassisismen, men til dels er en viderføring, og hvilken rolle Novalis spiller i denne utviklingen..

## Takk!

Jeg har mange å takke for at denne oppgaven nå er blitt ferdigstilt. Først og fremst må takken rettes til min veileder, professor i idehistorie, Jan-Erik Ebbestad Hansen, som med erfaring, klokskap og aldri sviktende tålmodighet har ledet meg med oppmuntrende tilrop på en ferd gjennom utallige irranger og prøvd å leie meg utenom de dypeste fallgruvene, en ferd som også har vært ledsaget av mang en god latter. Jeg vil takke gode venne, som har kommet med oppmuntrende tilrop og trøstende ord når jeg følte at jeg stanget hode mot veggen. Spesielt vil jeg takke min venninne Wenche Helga, som har delt min interesse for Novalis gjennom berikende samtaler.

En stor takk til bibliotekpersonalet for god hjelp både på Universitetsbiblioteket og på Nesodden folkebibliotek, det siste er jeg så heldig å ha tvers over veien. Der har jeg stadig kommet med nye bestillinger på «fjernlån», og de har alltid vært vennlige og hjelpsomme og skaffet verkene så fort det har latt seg gjøre.

Siden jeg langt fra er noen kløpper på computeren, har jeg den siste tiden før innlevering hatt god assistanse av min venninne Grace Stene, som har hjulpet med å få bedre orden på det hele og dessuten rettet trykkfeil. Tusen takk!

Nesodden, 5. mai 2013

## **Innholdsfortegnelse**

<b>Innledning.....</b>	<b>6</b>
Biografi.....	9
Struktur.....	10
Øvrig forskning.....	11
 <b>I. Gullalder og tusenårsrike. Fra antikken til romantikken .....</b>	<b>16</b>
Gresk og romersk diktning.....	17
Jødedommen.....	21
Norrøn tid.....	22
Urkristendommen.....	23
Middelalder og millenarisme .....	24
Joachim di Fiore .....	25
Joakitter og andre millenaristiske strømninger.....	28
Messianske konger og keisere.....	29
Den nyere tid.....	30
 <b>II. Tyskland i siste halvdel av 1700-tallet.....</b>	<b>32</b>
Tidligromantikken.....	34
<i>Die Erziehung des Menschengeschlechts</i> . Gottholt Ephraim Lessing.....	38
<i>Über die ästhetische Erziehung des Menschen</i> . Friedrich Schiller.....	39
<i>Zum ewigen Frieden</i> . Immanuel Kant .....	40
 <b>III. To forløpere.....</b>	<b>43</b>
<i>Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern</i> . Friedrich Scheiermacher.....	43
<i>Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter</i> . Francois Hemsterhuis .....	52

<b>IV. Novalis og gullalderdrømmen.....</b>	<b>64</b>
Gullalderspor i Novalis' øvrige diktning .....	64
<i>Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment.....</i>	<i>71</i>
En sammenligning mellom <i>Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verrächtern</i> og <i>Die Christenheit oder Europa</i> .....	78
En sammenligning mellom <i>Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter</i> og <i>Die Christenheit oder Europa</i> .....	85
 <b>V. Epilog.....</b>	 <b>92</b>
 <b>Litteraturliste.....</b>	 <b>94</b>

## Innledning

Novalis' (Georg Friedrich Philipp von Hardenberg, 1772 – 1801) skrift *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*, ble skrevet høsten 1799, men ble først trykket i tidsskriftet *Athenäum* etter hans død, da i forkortet utgave. I sin helhet ble det utgitt i 1826.

Grunnen til at jeg valgte denne teksten som hovedtema for en masteroppgave, var en god porsjon naivitet og nostalgi. Da jeg tok tysk bifag i 1954 – det het faktisk bifag den gangen – var Novalis min yndlingsforfatter, og romantikken var den perioden jeg følte meg mest forbundet med. Ikke så underlig – jeg var 21 år. Dessuten hadde jeg lest essayet «Kristenheten eller Europa» i et gammelt nummer av tidsskriftet *Janus* (nr 1, 1939) og ble svært betatt. Skriftet, eller «eine Rede», som Novalis kalte det, beskriver tre perioder i kristen, europeisk historie; den katolske tid inntil reformasjonen, reformasjonen innbefattet opplysningstiden frem til Novalis' samtid og deretter en kommende tredje tidsepoke, der de to foregående tidsaldre vil gå opp i en høyere enhet. Noen må også ha fortalt meg om Henrik Steffens' karakteristikk av de tre periodene essayet dreier seg om, nemlig *Den petreiske*, *Den paulinske* og *Den johanneiske tidsalder*. Dette var den gang helt nye tanker for meg, og mitt kjennskap til romantikken må – til tross for min interesse – ha vært såpass mangelfullt at jeg ikke var klar over at dette var temmelig allment tankegods, ikke bare innenfor romantikernes krets, men også i de siste tiårene av 1700-tallet. De tre rikene i Ibsens *Keiser og Galileer* hadde imidlertid allerede da jeg var 15 år satt min fantasi i sving.<sup>1</sup> Når det gjaldt gullalderideer i antikken og videre opp gjennom historien, var jeg den gang ganske ignorant. Det samme gjaldt koblingen mellom romantikkens ideverden og nazismen. Selv om mangt kunne sies om dette, vil temaet knapt berøres her.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Henrik Ibsen, *Keiser og Galilæer: Cæsars frafald*. Tredje handling. (Oslo, Gyldendal Norsk forlag, 1941), 186, 187. Her er det mystikeren Maximus som forteller keiser Julian om de tre rikene. Det første var grunnlagt på kunnskapens tre, det andre på korsets tre; det tredje rike er den store hemmelighets rike, som skal grunnlegges på kunnskapens og korsets tre tilsammen, «fordi det hader og elsker dem begge».

Denne oppgaven vil være et forsøk på å belyse *Die Christenheit oder Europa* ut fra en europeisk gullalderfilosofi, innbefattet millenarismen, for så å ende opp i den tyske tidligromantikken i 1790-årene.

For å belyse *Die Christenheit oder Europa: Ein Fragment* ut fra sin samtid, har jeg sammenlignet teksten med to andre verk med en til dels sammenfallende tematikk. Det ene er Schleiermachers *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), (heretter henvist til som *Reden*), i denne sammenheng et temmelig selvsagt valg, siden verket er ansett som den direkte foranledning til Novalis' skrift. Det kom ut – riktignok først anonymt – bare noen måneder før *Die Christenheit oder Europa*. Det andre verket er ikke like selvsagt, det er hollenderen Francois Hemsterhuis' *Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter* (1787), (originalens tittel: *Alexis, ou de l'age d'or.*). Francois Hemsterhuis er en nærmest ukjent skikkelse i dag, men ble i sin samtid regnet som en betydelig kulturpersonlighet og filosof. Hans verk *Alexis* berører gullalderdrømmen fra en noe annen synsvinkel og er delvis valgt på grunn av sitt tema, samtidig som det viser at den tyske tidligromantikk vokste frem av klassisismen og den tyske idealisme og ikke representerte et brudd. Hemsterhuis' forfatterskap ble dessuten høyt verdsatt av Novalis, og det er mye som taler for at nettopp *Alexis* var det av hans verk som opptok Novalis mest. Begge skrifter viderefører ideer fra Kant og Fichte, men står også i en viss grad i motsetning til dem. Jeg vil videre kort omtale tre andre skrifter, som etter min mening hører hjemme i gullalderideens historie og som – etter flere forskeres mening – må ha hatt innflytelse på Novalis verk. Det er Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), Schillers *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) og Kants *Zum ewigen Frieden* (1795). Ideen om «et tredje rike» var hos Novalis sterkere forbundet med religion enn hos de andre tidligromantikerne, og det religiøse var igjen sammenvevet med *poesi* i ordets videste betydning.

Jeg vil derfor først og fremst rette oppmerksomheten mot Novalis' syn på poesiens og kunstens funksjon som «bygggestener» i det fortidige og ikke minst i det fremtidige gullalderrike, slik det kommer til uttrykk i *Die Christenheit oder Europa*, (heretter henvist til som *Die Christenheit*) og også lete etter slike «bygggestener» i andre av hans verk. For å sette *Die Christenheit* i relieff til andre relevante verk i samtiden, vil jeg – for å finne det særegne hos Novalis – sammenligne skriftet med nevnte verk av Hemsterhuis og Schleiermacher, også her med særlig vekt på kunstens og poesiens oppgave, både som formidler av det guddommelige og som avgjørende for menneskets egen mulighet til å tre inn i et kommende gullalderrike. Samtidig vil jeg vise at dette ikke er nytt for romantikken, men også var til stede

i klassisismen. Er det ikke nettopp gjennom dikterne at det guddommelige formidles til menneskene ved fantasiens hjelp?

Det poetiske eller estetiske syn på religion var i romantikken også knyttet til menneskets forhold til naturen, med de ulike nyanser dette begrepet innbefatter, slik Edith Södergran uttrykker det, sitert av Bystads i hans verk *Det romantiske opprør*: «De religiøse hemmeligheter er naturhemmeligheter».<sup>2</sup> Hos Novalis kommer dette særlig sterkt frem i fragmentet *Lehrlinge zu Sais*, mens det bare berøres sporadisk i *Die Christenheit*. Det er imidlertid et så viktig element i Novalis' diktning og livsfilosofi at det ikke kan forbigås. Ikke minst har det fått en ny aktualitet i vår tid når Novalis skriver, også sitert av Bystad i samme tekst: «Mennesket er naturens Messias».<sup>3</sup> Med hensyn til det romantiske syn på utviklingstanken, skriver Bystad i sitt verk *Det romantiske opprør*: «Det romantiske historiesyn søker å forene et lineært syn med et syklisk syn på utviklingen, slik at vi får en oppadgående spiralbevegelse, men alltid på et høyere plan og i en foredlet form.» Dette er et syn som også forfektes av den franske filosofen Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).<sup>4</sup>

Fordi Friedrich von Hardenberg (1782 -1801) med dikternavnet *Novalis*, er så lite kjent i dagens norske kulturliv<sup>5</sup> – i et herværende offentlig bibliotek var han en ukjent skikkelse inntil jeg bestilte et verk av ham noen år tilbake – vil jeg gi en liten biografisk skisse av en dikter, som Goethe benevnte som et menneske som kunne og skulle ha vært en imperator i det tyske åndsliv.<sup>6</sup> Denne uttalelsen av Goethe bør kunne tillegges en viss tyngde, siden den ble uttalt i en tid spekket med betydelige personligheter på diktningens og filosofiens område.<sup>7</sup> Heller ikke i sin egen levetid var han kjent utenfor en engere krets. Hans egentlige virkningshistorie begynner først etter hans død, når vennene Ludwig Tieck og Friedrich Schlegel etter hvert utgir hans verker. Tieck har også skrevet et biografisk essay, utgitt i *Athenäum* i 1815.

<sup>2</sup> Erik Bystad, *Det romantiske opprør*, (Oslo: Gyldendal Norsk forlag, 1998), 9.

<sup>3</sup> Ibid., 12. Jeg er smertelig klar over at dette kan settes med motsatt fortegn.

<sup>4</sup> Ibid., 186. Jeg referer for øvrig her til Pierre Teilhard de Chardins lille bok *Om menneskets fremtid*, (Dreyers forlag, Perspektivbøkene, 1964), der han nettopp beskriver menneskehetens og kristendommens utvikling inkorporert i en kjegleform.

<sup>5</sup> Som en liten kuriositet kan nevnes at i en bok om Crøger-slekten og Olea Crøger (1801-1855), blir det stadig referert til Novalis i samtalene på den gamle prestegården på begynnelsen av 1800-tallet. Jeg kjenner ikke kildene, men man må anta at dette ikke er grepet ut av løse luften. Ingebjørg Mælandsmo, *Herr Crøger til Hetterdal*. (Det norske Samlaget, 1964).

<sup>6</sup> Rüdiger Safranski, *Romantik: Eine deutsche Affäre*, (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009), 109.

<sup>7</sup> Biografiske data om Novalis finnes som tillegg i alle hans skrifter utgitt på Reclam. I tillegg har jeg benyttet meg av Sverre Dahls innledning til oversettelsen av "Heinrich av Ofterdingen".



## Biografi

Friedrich von Hardenberg ble født 2.mai 1772 på foreldrenes gods i Oberwiederstadt ved Harz, som den nest eldste av 11 søsken, der de fleste døde meget unge.. Han studerte rettsvitenskap 4 år i Jena fra han var 18 år, og utvidet sitt studieprogram med filosofiske og historiske forelesninger, blant annet av Friedrich Schiller, som han senere fikk et nært, personlig forhold til. I denne tiden ble han også kjent med flere av Tysklands betydeligste kulturpersonligheter, deriblant Gottlieb Fichte og Friedrich Schlegel. I følge den siste skal Novalis ha beskjeftiget seg meget med filosofi, og hans yndlingsforfattere skal ha vært Platon og Franz Hemsterhuis. Han ble senere nær knyttet til Ludwig Tieck, som skulle komme til å bety meget for hans ettermæle. Den begivenhet som Novalis selv og også vennen Tieck,<sup>8</sup> beskriver som skjellsettende i hans liv, er forlovelsen med den 13-årige Sophie von Kühn og hennes sykdom og død (1797). Han ønsket selv å følge henne i døden, og han gikk – i følge dagbokopptegnelsene – til hennes grav, der han hadde en grenseoverskridende opplevelse, en opplevelse som førte ham tilbake til livet, fordi grensen mellom livet og døden på et vis ble utvisket, eller som Hohlenberg skriver i sitt essay «Novalis og døden»: «Den aabenbarede ham dødens mysterium. Han vidste nu hvad døden er».<sup>9</sup> Sophie ble for ham *religion per ce*, en Kristus -lignende skikkelse, og er – etter hans eget utsagn – inspirasjonen til *Hymnen an die Nacht*, hans eneste fullførte verk, utgitt 1800 i brødrene Schlegels tidsskrift *Athenäum*. Etter Sophies død spenner tematikken i hans skrifter fra filosofi, religion til fysikk og matematikk, som for ham, i likhet med for andre tidligromantikere, synes å utgjøre en syntese av både kunst og vitenskap. Han studerte bergverksdrift fra 1797, noe som også avspeiler seg i romanfragmentet *Heinrich von Ofterdingen*, der vi finner *Die blaue Blume*, lengselens blå blomst, som skulle bli romantikkens mest kjente symbol. Det meste av hans diktning er fragmentarisk; en del er private opptegnelser, som senere ble utgitt som *Fragmente*, *Sämereien*, *Vermischte Bemerkungen*. I 1799 fikk Novalis fast ansettelse ved saltgruvene i Thüringen og var en av de få fra romantikernes krets som innehadde et borgerlig yrke. Det første som ble utgitt i *Athenäum* var *Vermischte Bemerkungen*, og her brukte han også for første gang dikternavnet *Novalis*, som skal bety «den som rydder nytt land»,<sup>10</sup>. *Blütenstaub* ble utgitt samme sted noen år senere. Sammen med August Wilhelm Schlegel møtte han samme år Goethe i Weimar. Allerede høsten 1798 inngikk han forlovelse med Julie von

<sup>8</sup> Ludwig Tieck, *Novalis Lebensumstände* (1815). Fra Novalis, (Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag, 1963).

<sup>9</sup> Johannes Hohlenberg, «Novalis og døden», Tidsskriftet *Libra*, nr.2 2008.

<sup>10</sup> Sverre Dahl i innledningen til oversettelsen av *Heinrich von Ofterdingen*, (Oslo: Bokvenn, 2000), 8.

Carpentier, datter av en bergverksdirektør ved saltgruvene. Det berømte romantikermøte i Jena fant sted i 1799, der også *Die Christenheit oder Europa* ble presentert. De to siste årene av sitt liv var han, til tross for stadig fremadskridende tuberkulose, uopphørlig opptatt med dikterisk virksomhet; *Heinrich von Ofterdingen*, *Hymnen an die Nacht* og *Geistliche Lieder* ble til i de siste to årene av hans liv. Novalis døde 25.mars 1801, 29 år gammel, tilstede var hans venn Friedrich Schlegel. Hans liv kan synes som et fragment, slik de fleste av hans skrifter er, men fikk likevel en avgjørende betydning for tysk åndsliv og for romantikken som ideretning.

## Struktur

For å sette *Die Christenheit oder Europa* inn i en idehistorisk kontekst, har jeg funnet det nødvendig å gi en beskrivelse av hvordan gullalderdrømmen og drømmen om «det tredje rike» har utviklet seg fra antikken og frem til cirka år 1800. Den millenaristiske forventning til tusenårsriket en naturlig del av denne «fortellingen», ikke minst fordi den var til stede som en religiøs sidestrøm gjennom den kristne middelalder. En forestilling om en gjenopprettelse av en jordisk gullalder finner vi ikke i kristendommen; etter utdrivelsen av et ikke-jordisk paradys ble menneskene forvist til jorden for der «i sitt ansikts sved å ete sitt brød». <sup>11</sup> Joachim di Fiores lære vil få et eget kapittel, fordi den, til tross for at den er millenaristisk, etter flere idehistorikeres mening kom til å utøve sterk innflytelse på filosofer og filosofisk-politiske skrifter helt inn i det 20. århundre. Jeg vil senere i søke å trekke en «joakittisk» linje frem til *Die Christenheit*.

Annen del vil gi et kort overblikk over Tysklands kulturliv i annen halvdel av 1700-tallet, herunder en beskrivelse av romantikkens ideinnhold og kretsen rundt Novalis. Her vil jeg særskilt referere tre verk, som anses som viktige inspirasjonskilder til Novalis' skrift. Det er Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), Friedrich Schillers *Die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) og Immanuel Kants *Zum ewigen Frieden* (1795).

I tredje del vil jeg så ganske inngående behandle to verk som jeg mener har hatt direkte innflytelse på utformingen av *Die Christenheit*. Det ene er Francois Hemsterhuis' *Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter* (1787), <sup>12</sup> det andre – et mer selvsagt valg – *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) av Friedrich

<sup>11</sup> *Det gamle testamente*, 1. Mosebok, 3.19.

<sup>12</sup> Originalens tittel *Alexis: ou de l'age d'or*.

Schleiermacher, som kom ut bare måneder før Novalis' skrift. Begge disse to omhandler et kommende «tredje rike», men fra ganske ulike synsvinkler.

Fjerde del er naturlig nok viet Novalis og hans verk. Her vil jeg gå på gullgraverjakt i Novalis' øvrige verk, ikke minst der gullaldersporene er forbundet med poesie og kunst. Dernest vil jeg gå gjennom *Die Christenheit oder Europa*, og samtidig forsøke å gi et kort overblikk over den aktuelle politiske situasjon i Europa. Etter dette vil jeg sammenligne *Die Christenheit* med Schleiermachers *Reden* og Hemsterhuis' *Alexis*. Her vil jeg lete etter samnefallende ideer, men også søke å finne hvor og om Novalis skiller lag med de andre, ikke minst når det gjelder *kunstens* og *poesiens* rolle i en kommende verdensalder, enten den er av jordisk eller overjordisk beskaffenhet.

### Øvrig forskning

For å belyse resepsjonen av Novalis' skrift vil jeg innledningsvis presenterer en rekke av forskningshistoriens syn på *Die Christenheit und Europa*:

Den momentane reaksjon på skriftet, som Novalis leste opp for sine venner i Jena november 1799, var ganske negativ. Mange mente at skriftet var lite gjennomarbeidet, et hastverksarbeid uten gehalt, og i ettertid er det av enkelte blitt ansett som hans minst vellykkete verk, gjennomsyret av et tvers igjennom reaksjonært politisk syn, mens andre har gitt uttrykk for en atskillig mer positiv tolkning. Et spørsmål som knytter an til dette er også i hvilken grad Novalis oppfattet en ny gullalder, et «tredje rike», som realiserbart i det jordiske eller om det måtte henlegges til det hinsidige. Den samtidige politiske situasjon i Europa spilte en sterk rolle i utformingen av essayet, med Napoleon Bonapartes inntreden på arenaen i kjølvannet av den franske revolusjon. Et aktuelt tema er også hvordan Novalis' begrep «Romantisieren» og «Magisches Idealismus» har hatt innflytelse på ideinnholdet og tekstens utforming, to begrep som er nært knyttet til oppgavens problemstilling. De følgende refererte følgende uttalelser vil også til dels avspeile de ulike forfatteres syn på begrepet «det tredje rike».

Jeg har allerede nevnt den mottagelse skriftet fikk, da Novalis selv leste det opp for sine venner høsten 1799 i Jena. En av årsakene til at de øvrige Jena-romantikerne avviste skriftet, var Novalis' tilsynelatende forherligelse, ikke bare av katolisismen, men også av jesuitterordenen. (Dorothea und Friedrich Schlegel konverterte for øvrig senere begge til katolisismen).

Gert Wendelborn presiserer i sitt verk *Gott und Geschichte* at Novalis her betegner den katolske middelalder som «die goldene Zeitalter» og i dette skriftet derved beredte veien for ideen om «Den hellige alliance», med et historiesyn som betoner menneskelig lidelse som et middel til lutring.<sup>13</sup> Wendelborn anser *Die Christenheit* som et utelukkende reaksjonært verk.

Paulus Svendsen medgir at «talen» nok er en hyllest til middelalderen og den katolske kirke, «men den er mer enn det, den er først og fremst en glad hyllest til fremtiden – og det er det viktigste.»<sup>14</sup>

I sitt store verk om Novalis, *Novalis. Die Verwandlung des Menschen* tar Florian Roder dette opp fra en mer esoterisk synsvinkel. Han hevder at Novalis' innerste intensjon med sin «tale», som altså ikke ble utgitt før i 1826 og da i ufullstendig form, var å danne en motvekt til Napoleons streben etter herredømmet i Europa. Roma var på det tidspunkt besatt av franske tropper, og pave Pius VI var død kort tid i forveien. Den forsterkede nasjonalisme som oppsto, skyldtes Napoleons maktsyke. Videre skriver Roder: «Man kann die Heilige Allianz, welche die reaktionäre Politik des Fürsten Metternichts diente, als Ausschlag des oszillierenden Pendels der Geschichte nach der anderen Seite verstehen.»<sup>15</sup> I sitt andre verk om Novalis, *Menschenwerdung des Menschen*, understreker Roder sin oppfatning av *Die Christenheit* som et forsøk på å nå frem til en sann religionsforståelse, en forståelse som må bygge på en magisk forvandlingskraft. «Der magische Hintergrund muss auch für das Zielbild einer künftigen Religion in «Die Christenheit oder Europa» berücksichtigt werden sowie für den dort mehrfach erwähnten heiligen Sinn»<sup>16</sup>

Hans Joachim Mähl – som forøvrig Roder har hentet stoff og synspunkter fra – betoner i sitt verk *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis* at Novalis her finner det synlige symbol som han trenger for å vekke troen «an die zukünftige Verwirklichung eines universalchristlichen Einheitsreiches, einer neuen dauerhaften Kirche.» I motsetning til i

<sup>13</sup> Gert Wendelborn, *Gott und Geschichte: Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*. (Wien-Köln: Verlag Hermann Böhlau Nachf, 1974), 277f.

<sup>14</sup> Paulus Svendsen, *Gullalderdrøm og utviklingstro*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1979), 166.

<sup>15</sup> Florian Roder, *Novalis: Die Verwandlung des Menschen. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, (Stuttgart: Urachhaus, 1992), 622f.

<sup>16</sup> Florian Roder, *Menschenwerdung des Menschen: Der magische Idealismus im Werk des Novalis*, (Stuttgart.Berlin: Verlag Johannes M.mayer & Co, 1997), 339.

*Die Lehrlinge zu Sais* går dette inn i en tilsynelatende realhistorisk kontekst, «der aber mit legendenhaften Zügen erklärt wird.»<sup>17</sup>

Richard Samuel, utgiver av Novalis' samlede skrifter, bl.a. i samarbeid med Mähl, har i sin artikkel «Der Stil des Aufsatzes *Die Christenheit oder Europa* von Novalis» vist hvordan stilen i «talen» stadig skifter: den beveger seg fra ren poesi til bitende ironi etter som tema forandres. Han påpeker også at Novalis' egen betegnelse «Rede» tydet på at han virkelig ville benytte den som en muntlig tale.<sup>18</sup>

Går vi til Rüdiger Safranski i hans verk *Romantik. Eine deutsche Affäre*, finner vi blant annet dette: «Die Rede ist nichts anders als der Versuch, die Geschichte der *Vertrocknung des heiligen Sinns* zu erzählen, die Gründe dafür ausfindig zu machen und die Chancen eine Erneuerung zu erkunden. Die Rede ist eine poetisch formulierte Geschichts- und Religionsphilosophie, die in die Vision eines dritten Weltalters mündet.»<sup>19</sup>

Safranskis syn er til dels på linje med det Jane Keller presenterer i sin artikkel «Novalis' View of Sociability in *Christianity or Europe* i essaysamlingen *Das neue Licht der Frühromantik, Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie*. Hun henviser først til den alminnelige oppfatning av skriftet som reaksjonært, men hevder videre at det i dag – til tross for tydelig påvirkning av Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* og Böhme – er interessante i å betrakte Novalis' skrift som en «*particularly romantic contribution*» til Schleiermachers *Reden*. Etter en gjennomgående sammenligning kommer hun til at Novalis har skrevet «a fable» og konkluderer med: «It shall be looked on as a parable», den er nok utopisk, men hverken dogmatisk eller reaksjonær, og inneholder en poetisk visjon av et kommende fredsrike.<sup>20</sup>

Rudolf Haym, den eldste av mine hjemmelsmenn, stiller seg i sitt verk fra 1870, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, mer kritisk. «Für seinen Verfasser, sowohl für das Verständnis der Romantischen ist das merkwürdige Stück von charakteristischer Wichtigkeit». Og videre: «In diesem Fragment war das Stichwort, das

<sup>17</sup> Hans Joachim Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1965), 372.

<sup>18</sup> Richard Samuel, «Der Stil des Aufsatzes *Die Christenheit oder Europa* von Novalis. I *Stoffe, Formen, Strukturen: Studien zur deutschen Literatur*. Utgitt av Albert Fuchs og Helmut Motekar, (München: Max Hueber Verlag, 1962) 284-302.

<sup>19</sup> Rüdiger Safranski, *Die Romantik: Eine Deutsche Affäre*, 125.

<sup>20</sup> Bärbel Frischmann, Elizabeth Millan-Zaibert (utg) *Das neue Licht der Frühromantik, Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie*. (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009), 23.

prophetische Motiv gegeben für alle nachmals so zahlreiche Übertritte von Mitgliedern der romantischen Schule in den Schoß der allein seligmachenden Kirche.»<sup>21</sup>

I et etterord av Kurt Grützmacher til en utgave av ulike Novalis-skrifter, betegnes *Die Christenheit* som «das glanzvollste Zeugnis romantischer Geschichtsschau». Her blir et begrep dannet som et århundre senere skulle bli «Signatur eines Zeitalters», nemlig begrepet *Europa*. Grützmacher medgir at sett ut fra en saklig historievitenskap, er Novalis' historiesyn urealistisk. Men det kjennetegnes likevel av «ein wahrhaft historisches Gemüt». Han henviser også til Novalis' oppfatning av språket; det skal nettopp «poetisere» det dagligdagse. «Es ist der Weg von der *Poiesis* zur Poesi». Han siterer også en uttalelse av H.A.Korff: «Was Novalis hier in der vom christlichen Mittelalter gelebten Idee «Europa» faktisch erschaut, ist letzten Grundes *ein politisches Ideal*, aber das politische Ideal, das er erschaut, steht unter *der Herrschaft der Religion*.»<sup>22</sup>

Egon Friedell, som i sin doktoravhandling av 1904 har behandlet de fleste av Novalis' verk, ser på skriftet som et bidrag til hans statsfilosofi. Han tolker og siterer Novalis slik at han blir en motstander av enhver form for demokrati og en svoren tilhenger av monarkiet.<sup>23</sup>

I sitt etterord til Reclam-utgavens *Die Christenheit* utnevner Carl Paschek, som de fleste andre, Schleiermachers skrift som fadder, men påpeker også at Novalis hadde studert andre historiske og historiefilosofiske verk, fremfor alt av Lessing, Herder, Kant og Schiller.<sup>24</sup> Det er også av interesse at Novalis i et brev til Friedrich Schlegel i året 1800 omtaler sin «tale», og nevner muligheten av en omarbeidet utvidelse med henblikk på virkelige «öffentliche Reden»<sup>25</sup> – jeg får uvilkårlig Pico della Mirandas *Oratio* i tankene. Paschek avviser også ulike påstander om støtte til «Der heilige Allianz» og en forherligelse av den katolske middelalder, men hevder at Novalis går ut fra: «dass die Wiederherstellung eines abgestorbenes Alten niemals eine geistig-moralisch-religiöse Erneuerung der Menschheit bringen kann». For Novalis er den hemmelighetsfulle «Weg nach Innen» veien til en revolusjonær forandring, som kan bringe folkene til et frihetens rike og «des ewigen

<sup>21</sup> Rudolf Haym, *Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, (Darmstadt: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961. Opptrykk av en utgave fra 1870), 463, 467.

<sup>22</sup> Kurt Grützmacher, *Zum Verständnis des Werkes*, (Hamburg: Rohwohlt, 1963) etterord til Novalis, *Monolog, Die Lehrlinge zu Sais, Die Christenheit oder Europa, Hymnen an die Nacht, Geistliche Lieder, Heinrich von Ofterdingen*. Ludwig Tieck: *Novalis Lebensumstände*, 248, 249.

<sup>23</sup> Egon Friedell, *Novalis als Philosoph*, (München, Verlagsanstalt F. Bruckmann A-G. 1904), 73.

<sup>24</sup> Novalis, *Fragmente und Studien, Die Christenheit oder Europa*, (Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag, 1963), 148.

<sup>25</sup> Ibidem, 150.

Friedens» og slik fullende historiens utvikling.<sup>26</sup> Paschek henviser også til Richard Faber, som understreker Novalis' betydning for studentopprøret i Paris våren 1968.<sup>27</sup>

Jeg vil til slutt nevne Ricarda Huchs noe lakoniske karakteristikker i sin bok, *Blütezeit der Romantik* fra 1905: «An dieser Schrift ist vielleicht das auszusetzen, dass die Weltgeschichte darin von einem zu hohen Standpunkt überblickt wird.»<sup>28</sup>

Selv om *Die Christenheit* av mange er blitt regnet som Novalis' svakeste, er det likevel i stor utstrekning blitt gjenstand for forskning fra ulike hold. Selv vil jeg søke å fremheve den betydning og den oppgave Novalis har tildelt poesien og kunsten i sitt kommende fredsrike, og også berøre hvordan dette har gitt seg uttrykk i selve språkets form. Religionen, som jo er et hovedtema skriftet, vil bli behandlet ut fra samme synsvinkel.

Sitatene vil bli gjengitt på originalspråket, eller slik jeg har lest dem i tysk eller annen oversettelse. Beklageligvis har det ikke lyktes meg å få tak i norske oversettelser av enkelte antikke diktere, og jeg fant det derfor naturlig å benytte meg av oversettelser til tysk. Det samme gjelder Joachim di Fiores skrifter.

---

<sup>26</sup> Ibidem, 153.

<sup>27</sup> Ibidem, 153.

<sup>28</sup> Ricarda Huch, *Blütezeit der Romantik*, (Leipzig: H. Haessel Verlag, 1905), 363. (Faximilieutgave)

## I.Gullalder og tusenårsrike. Fra antikken til romantikken

Die beynah unter allen Völkern der Welt ausgebreitete Sage von einem goldenen Weltalter, von einem Paradiese, von einem glücklichen, durch Krankheiten, Kriege, Ueberschwemmungen oder andere Plagen nicht gestörten oder verkürzten Leben, ist bekannt, und ...  
Francois Hemsterhuis<sup>29</sup>

Gjennom tidene – jeg går bare tilbake til antikken – har mennesket ikke sjelden opplevet samtiden som tung og vanskelig. På samme måte som mange ser tilbake på barndommen som en lykkelig tid, da verden var *hel*, har det vært – både fra diktere og filosofer – nærliggende å tenke seg at livet på jorden en gang var uten slit for det daglige brød, uten krig og misunnelse, slik det blant annet er skildret i første Mosebok, før utdrivelsen av Paradiset. Også utenfor både den jødiske og kristne kultur har tanken om en gylden tidsalder vært levende. Innenfor den kristne kulturen kan vi også finne ideer om en fortidig gullalder løsrevet fra teologien. Ideen om en fordums gylden tidsalder er ofte knyttet sammen med troen på at en slik tid vil komme tilbake, noe vi bl.a. finner i gresk-platonsk tankegang. I kristendommen er denne tanken oftest forbundet med *kiliasmen* eller *millenarismen*, troen på tusenårsriket, med sitt utspring i Johannes Åpenbaring, eller den er overført til livet etter døden.

Et annet karakteristisk trekk ved gullalderdrømmen er troen på en fremadskridende utvikling. Kanskje er dette noe som først og fremst karakteriserer den vestlige kultur; i orientalsk tenkning er historien og tiden preget av det sirkulære, i motsetning til Vestens lineære utviklingstro. Denne lineære utvikling behøver på ingen måte å innebære en positiv utgang, noe vi blant annet ser hos en tenker som Arthur Schopenhauer. (1788 -1860).

Den normale tidsopplevelsen hos enkeltmennesket er treleddet: fortid – nåtid – fremtid. Det er derfor naturlig at et slikt treleddet tidsbegrep har preget den lineære historieoppfatning hos mange tenkere, ikke minst i den kristne kultur, der også treenighetsprinsippet må ha virket

---

<sup>29</sup> Francois Hemsterhuis, *Alexis: Oder, von dem goldenen Welt*, ( Riga: bey Johann Friedrich Hartnoch, 1787) 132. (Fra en faximile utgave fra Nabu Public Domain Reprints. USA).



inn. Tretallets magi finner vi igjen i sagn, myter og eventyr. Når det gjelder gullalderdrømmen, kan den uttrykkes så enkelt som at fortidens gylne tid igjen skal oppstå og avløse den vanskelige samtid, enten som følge av en naturlov eller når menneskeheten har gjennomgått en lutringsprosess. I den tidlige kristendom var dette noe som skjedde i det hinsidige, der begynte det *virkelige livet*. Men innenfor kristendommen levde også drømmen om et jordisk tusenårsriket, som for eksempel hos Joachim di Fiore (1135-1202). Han deler tiden inn i *Faderens rike*, *Sønnens rike* og det kommende *Hellig Ånds rike*. Det samme gjorde rosenkreutzerne på begynnelsen av 1600-tallet. På slutten av 1700-tallet kan vi som nevnt finne betegnelsen *Det petreiske*, *Det paulinske* og det kommende *johanneiske rike* i tysk romantikk, en betegnelse som også Schelling benyttet seg av.<sup>30</sup>

La oss derfor se nærmere på noen av de første spor av gullalderideer i den vestlige kultur, en kultur som også har mottatt påvirkning fra øst. Da kommer man til – som så ofte før – «allerede de gamle grekere ...».

### Gresk og romersk diktning

Hos Hesiod, som levde mellom det 7. og 6. århundre, finner vi i hans epos *Værker og Dage*<sup>31</sup> skildret tre forutgående tidsaldre, *før* samtidens jernalder. Hesiod så seg forøvrig nødsaget til for Homers skyld å skyve inn «heroenes tid» som en fjerde tidsalder eller slekt, før jernalderen kom med alle sine ulykker. Diktet begynner betegnende nok med en beskrivelse av *Eris*, splidens gudinne. Hun har to sider, den ene siden er skapende ved å ildne til konkurranse og flittig virksomhet, mens den andre forårsaker uvennskap og grådighet. Hesiod skildrer også hvordan Zeus, for å straffe Prometevs, som brakte menneskene ilden, skapte Pandora, som bringer sorg og sykdom over menneskenes. Men før dette har det vært andre tidsaldre. De første mennesker som gudene – Kronos og hans slekt – skapte på jorden, kjente hverken død, sykdom eller alderdom, ikke slit eller strev. Dette var gullalderen. Deretter kommer Zeus' herredømme og vi fikk sølvslekten, deretter fulgte kobberslekten. Men før jernslekten, som hersker i hans egen samtid, setter altså Hesiod inn heroenes slekt, den slekten Homer synger om; dens helter kommer etter sin død til *Elysion*. Jernslekten, samtidens mennesker er derimot hovedsakelig onde, det er strid overalt og den tid vil komme da også denne slekt blir utryddet. Med sin kultur utrydder også menneskene den gudegitte natur. Hos

<sup>30</sup> Schellings forelesninger i Berlin 1840/41 «Die Offenbarung der Religion.».

<sup>31</sup> Hesiod, *Værker og dage*, ved Lene Andersen, (Danmark: Klassikerforeningens kildekrifter, 1999)

Hesiod vokser ulykken proporsjonalt med fremskrittet. Likevel finner vi, bl.a. i *Theogonien*, slik Christine Amadou påpeker i *Vesten idehistorie*, en tro på fremskrittet; menneskene kan ved egen innsats forbedre sine livsvilkår.<sup>32</sup> Mähl hevder at Hesiods tekster bygger på gamle folkesagn og slik gjenspeiler ideer som i hans tid var levende i menneskenes bevissthet.<sup>33</sup> Likevel finner vi etterkommere av gullaldermennesker i den greske diktning. Homer beretter for eksempel at Odysseus kommer til den fruktbare Alkinoos-hagen:

Innenfor vokser det mektige trær med løvrige kroner,  
bugnende rikt av granater, av pærer og skinnende epler, fikener søte av  
smak, og oliven bak grenenes løvhang. Året til ende, i vinterens tid som  
i sommerens dager ...<sup>34</sup>

Det dreide seg som oftest – ikke overraskende – om øyer, en tradisjon som også utopiromanene fra renessansen opprettholdt.<sup>35</sup> Hos Homer finner vi videre *Elysion* eller *De saliges øyer*. De befinner seg på jordens overflate, og skiller seg også slik fra underverdenens Hades, som er et skyggerike. Hit kommer de som gudene har utvalgt, uten at sjelen skilles fra legemet:

men til Elysions slette ved jorderiks ytterste grense  
hvor Radamantys er drott, skal evige guder deg følge.  
Der er det lettest for menneskers slekt, og saligst å leve.<sup>36</sup>

Når vi ser nærmere på Elysion-motivet, finner vi at den greske dikteren Pindar (580- 438 f.Kr.) skiller mellom *Elysion* og *De saliges øyer*, de rettskafne kommer til Elysion, mens de fullkomne til øyene. I Pindars dikt om fyrsten Theron, *Den andre olympiske ode* (476 f.Kr.) kommer sjelen etter vandringen gjennom tre jordeliv til *Elysion*.<sup>37</sup>

I sitt verk *Gullalderdrøm og utviklingstro* (1940) peker Paulus Svendsen på at *mytologien* her går over til å bli *religion*, siden det blir et mål å komme til disse stedene etter døden.<sup>38</sup> Han hevder også at betingelsen for enhver historiefilosofi er ideen om menneskehetens samhörighet; historien må sees fra et *universal-historisk synspunkt*. Den må videre sees som *ett* forløp. Hesiod er den første som har et slikt historiesyn, og gullalder-perspektivet kommer senere til å spille en rolle i ulike historiefilosofiske vurderinger.

<sup>32</sup> Christine Amadou, *Vestens idehistorie*. bind I, (Oslo: Cappelen – Damm. 2012), 21.

<sup>33</sup> Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 14.

<sup>34</sup> Homer, *Odysseen*, P. Østbyes gjendiktning, (Oslo: Fakkelpok. Gyldendal, 1976), 7.sang, 98.

<sup>35</sup> Eksempelvis: Thomas More, *Utopia*, Campanella, *La citta del Sole*, Francis Bacon, *Nova Atlantis*.

<sup>36</sup> Homer, *Odysseen*, 4.sang, 62.

<sup>37</sup> Paulus Svendsen, *Gullalderdrøm og utviklingstro: en idehistorisk undersøkelse*, (Oslo: Gyldendal Norsk forlag, 1979), 22. Opprinnelig skulle Svendsens verk hete, «Det tredje rike», en tittel som av naturlige grunner ble forandret p.g.a. den politiske situasjon.

<sup>38</sup> Ibid. 21.

Forestillingen om øya Atlantis, som sank i havet, var vidt utbredt hos grekerne. Myten om et fortidig gullalderrike finner vi igjen i opptakten til Platons dialog *Timaios* og videreført i *Kritias*. Her beskrives også Athen som en idealstat, med fruktbart land inntil det ble ødelagt av en naturkatastrofe. Athenerne styrte seg selv og hele Hellas med rettferdighet, og «over hele Europa og Asia var de berømt for sin legemlige skjønnhet og sine altomfattende sjelelige kvaliteter ...». Kritias fører historien om *Atlantis* – øya som ved skapelsen ble tildelt havguden Poseidon – helt tilbake til den vise Solon. Den gang hadde jorden en ufattelig fruktbarhet og rikdom på mineraler, og dyrelivet omfattet de fleste av jordens skapninger, til og med «storspisende elefanter». Etter hvert ble imidlertid herskerne så opptatt av strid og maktkamp at gudene ønsket å straffe dem, og i følge Jens Braarvigs innledning til dialogene er det athenerne som hos Platon redder verden fra atlantidenes tyranni. Denne fortellingen skal Solon ha hørt og nedskrevet i den egyptiske byen Sais.<sup>39</sup>

I romersk tid ser vi hvordan det moralske aspektet kommer enda tydeligere frem. I Ovids *Metamorfoser* (43 f. Kr. – 17 e. Kr.) finner vi i diktet «De fire verdensaldre» at det ikke var behov for noen øvrighet i «den gylne tid»: «Ukendt var straffe og angst, der var ikke truende forbud ...» og «Ingen volde og grave løb rundt om byerne, ingen bronze var strakt eller bøyet til horn eller skingre trompeter, smedet til sværd eller hjelme, og uden hær og soldater, førte nationernes flok et liv i lykke og tryghed.» Dette var *Saturns* tid, han ble siden styrtet av *Jupiter*. I Jupiters tid ble gullalderens evige vår erstattet av årstidene, «Den gang søgte man tag over hovedet, og taget var huler, tækket med blader i krattet ...», dermed ble menneskene tvunget til å bygge faste boliger og bosettinger, og skapte slik en av forutsetningene for et kulturliv. Dette er sølvalderen, deretter følger den tredje alder, jernalderen. Da ble jordens indre skatter, jern og gull, gravet opp, og dannet årsaken til all krig og forbrytelse. Gudinnen *Astrea*, den siste av gudene, forlot jorden, som tilslutt blir – dette må være den fjerde verdensalder – bestenket med blod. Ingen er trygg, intet er hellig.<sup>40</sup> Her har vi ingen lystelig utvikling, her er ingen lykkelig gjenopprettelse av den gamle tid.

Gullaldermotivet finner vi imidlertid ikke bare i diktningen. Det levde videre i folkelivet i de såkalte *saturnalier*, årlige folkefester i desember, der all uvennskap og klassemotsetning ble glemt og rettsforfølgninger ble innstilt. I følge Livius (59f.Kr.-17e.Kr.) er gullalderen ikke

<sup>39</sup> Platon. Bind VII, *Timaios* og *Kritias*, *Platons samlede verker*, (Oslo: Vidarforlagets kulturbibliotek, 2005), 21b - 25c, 113b-121c, 213 og 308f. Det synes sannsynlig at Novalis gjennom Platon har blitt inspirert til Sais – betegnelsen i sitt fragment *Die Lehrlinge zu Sais*.

<sup>40</sup> Ovid, *Metamorfoser*, på dansk av Otto Steen Runge, med raderinger av Pablo Picasso. (Danmark: Gyldendal 2005), 12,13.

tiden for menneskehetens begynnelse, men en tidlig periode i det italiske folks naturtilstand, og opplæringen til jordbruk ble gitt av gudekongen Saturn, etter hans flukt fra *Tartaros*. Slik blir Kronos-myten overført til det romerske, noe Vergil har skildret i *Aeneidens* (ca 20f. Kr) 8. sang.<sup>41</sup>

Etter hvert ble også det romerske synet på jordlivet mer og mer pessimistisk, og som en følge av dette vendte tanken seg mot det hinsidige – sjelen er besudlet her på jorden og kan først renses etter døden. Dette synet gjenspeiler seg også i 7. og 6. århundres greske orfiske mysterier og kan gjenfinnes hos bl.a. Platon.<sup>42</sup>

I den fjerde ekloge (*Deutung des neuen Weltjahres*) i Vergils *Bucolica* (40 f.Kr.), har vi et ofte sitert eksempel på romersk elysiondiktning, og det interessante er at Novalis allerede som 18. åring oversatte denne eklogen til tysk.<sup>43</sup> Her berettes det om en ny slekt som skal avløse jernalderslekten; et barn blir født og bringer med seg en ny gullalder, der all handel og alt jordbruk vil opphøre; den gamle tid vil vende tilbake:

Endzeit ist schon da, sibyllinischen Sagens Erfüllung;  
Gross aus Ursprung erwächst der Jahrhunderte Reigen.  
Schon kehrt wieder die Jungfrau, kehrt wieder saturnische Herrschaft,  
Schon wird neu ein Spross entsandt aus himmlischen Höhen.  
Sei der Geburt nur des Knaben, mit dem die eiserne Weltzeit  
Gleich sich endet und rings in der Welt eine Goldene aufsteigt  
...

Denne eklogen ble kalt *Messias-eklogen* i middelalderen, og den ble tolket som en profeti om Kristi komme, på samme måte som *Jesaias-profetien*.<sup>45</sup> Andre forskere har hevdet at det her dreier seg om et konkret barn. I *Bucolica* finner vi også beskrevet det paradisiske landet *Arkadien*, som er uberørt av sivilisasjonens ødeleggelser. Forherligelsen av det enkle hyrdeliv kom nesten to tusen år senere til å inspirere både renessansen og romantikken. Også i *Aeneidens* sjette sang finner vi troen på en kommende gylden tidsalder. Den er imidlertid mer nasjonalistisk preget og her siktes det direkte til keiser Augustus som den nye tids grunnlegger. «På Latiums mark skal han grunne Saturnus' eldgamle gullalderrike på ny og

<sup>41</sup> Mahl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 51.

<sup>42</sup> Paulus Svendsen, 22.

<sup>43</sup> Hans-Joachim Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, Anhang, 428, (Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1965), (Anhang), 428. Oversettelsen er antagelig gjort i tidsrommet 1788-1790 og finnes i «Jugendnachlass».

<sup>44</sup> Vergil, *Landleben; Bucolica. Georgica. Catalepton*. Lateinisch und deutsch. Utgitt og oversatt av Johannes Götte, fra 4. Ekloge, (Tusculum Bücher bei Ernst Heimerla. 4. opplag 1960), 23.

<sup>45</sup> Hans Joachim Mähl. *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 101.

utbre sin makt over selv garamanter og inder,».<sup>46</sup> Felles for både den fjerde ekloge og *Aeneidens* sjette sang er at *Elysion*, gullalder-riket, er av jordisk natur, ikke noe som venter i det hinsidige. Det samme gjelder i følge Mähl også *Georgica*, der Augustus er den som kan fornye det engang så frodige italienske jordbrukssamfunn.<sup>47</sup>

Mähl påpeker at ulikheten mellom det greske og det romerske ligger i at den romerske fremtidsvisjon er knyttet til Rom, (*Pax romanum*) og til keiser Augustus' person. Han hevder videre at det er Vergil som overfører den greske mytetradisjon til det spesielt romerske og derved gir det en virkelighetskarakter, noe han kaller overgangen fra *Mythos* til *Symbol*.<sup>48</sup>

## Jødedommen

Den jødiske gullalderskildring skiller seg vesentlig fra den antikke. Mens det antikke historiesynet er syklisk, er det jødiske historiesyn lineært, et syn som vi i enda sterkere grad gjenfinner i kristendommen. Når derfor Vergil lar et fredsrrike oppstå, er det sannsynlig at det skyldes jødisk-kiliastiske ideer, slik de senere kom til uttrykk i kristendommen.

Vi finner dette først og fremst i 1. Mosebok og det sammenfaller i det ytre med kristendommens syn på menneskets lykkelige utilstand. «Og Gud så på alt det han hadde gjort, og se, det var såre godt.»<sup>49</sup> Grunnen til at Adam og Eva ble jaget ut av Paradiset, var at de brøt Guds lov, men de fikk samtidig sin moralske sans gjennom kunnskap om godt og ondt. Bente Groth skriver i sin innledning til *Jødiske Skrifter*<sup>50</sup> at jødedommen i utgangspunktet har et positivt syn på verden. Satan spiller ingen stor rolle i rabbinsk jødedom, men fikk et større spillerom i den folkelige hasidismen og i senere jødisk mystikk, ikke minst i *Kabbala*, som oppsto på 1200-tallet i Syd-Frankrike og Spania, men skikkelsen fikk imidlertid aldri så stor innflytelse som i kristendommen. Arvesynden, som en følge av Syndefallet og som har spilt en så stor rolle både i katolsk og luthersk teologi, har aldri gjort seg gjeldende i den jødiske religion. Når det gjelder sjelens udødelighet, hersker det ulike tolkninger, i hvert fall når det dreier seg om enkeltmenneskets liv etter døden. Opprinnelig var det ingen tro på sjelens udødelighet i jødedommen, men Gud hjelper de avdøde på deres

<sup>46</sup> Vergil, *Aeneiden*, (Tangen: Suttung forlag, 1986), 6.sang, 788-807.

<sup>47</sup> Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 89.

<sup>48</sup> Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 59.

<sup>49</sup> Det gamle Testamente, 1. Mosebok 1.31. Oversettelse av 1930.

<sup>50</sup> *Verdens hellige skrifter: Jødiske skrifter*, (Oslo: Den norske Bokklubben 2002), XV, tekstutvalg og innledning ved Bente Groth.

vandring i dødsskyggenes dal. *Sheol* er det jødiske svar på Hades, et tomrom. Det som først og fremst karakteriserer den jødiske fremtidsdrøm, er troen på Messias' komme etter en trengselstid og det fredsrike som vil opprettes for dyr og mennesker. «Da skal ulven bo sammen med lammet, og leoparden ligge hos kjeet, og kalven og den unge løve og gjøkalven skal holde seg sammen, og en liten gutt skal drive dem.»<sup>51</sup> I *Estras* bok finner vi den kommende Messias som en løve, som skal brøle slik at alle hedningenes skarer skal ødelegges, og i følge *Baruks* bok vil det komme en tid med de frykteligste ødeleggelser før Messias igjen vil opprette sitt kongerike.<sup>52</sup> Den jødiske bibel er for en stor del nedskrevet etter at templet i Jerusalem ble ødelagt i år 70 e Kr. og *diasporaen*, og profetiene dreier seg derfor ofte om jødefolkets tilbakevending til Jerusalem: «... neste år i Jerusalem!»

## Norrøn mytologi

Selv om det ikke synes å være en direkte forbindelse mellom den norrøne gullaldermyten og tidligromantikernes historiesyn, bør den likevel nevnes, fordi den sier noe om allmennmenneskelige livsopplevelser. Vi finner den først og fremst skildret i *Voluspå*. Her er det gudenes - ikke menneskenes - liv som er det sentrale; fra den lykkelige tid da de «lekte» på Idavollen og videre gjennom kamper med jotnene og frem til Ragnarok. Er det Lokes svik som forårsaket fallet? Han er medvirkende til Balders død, og Balder var den guden som forbandt menneskene med gudenes verden gjennom drømmen. Men etter Ragnarok, der de fleste gudene faller i kamp mot Lokes avkom med jotunkvinnen Angerboda, oppstår en ny verden, en ny verdenshersker vil komme og det onde vil ødelegges.

(59) Ser ho opp koma,  
andre gongen  
jord av hav  
atter grønkledd ...

Gullalderen vil vende tilbake:

(61) Då mun atter  
undersame  
tavlor av gull  
i graset finnast  
som dei åtte  
i opphavstidi.

En ny verdenshersker vil komme og det onde vil ødelegges:

<sup>51</sup> Det gamle testamente, *Esaias*, 11.6.

<sup>52</sup> Norman Cohen, *Jakten på tusenårsriket*, overs. av Kåre A. Lie, (Oslo: Humanist forlag, Oslo: 1999), 21.

- (65). Då den store  
 stig på domstolen  
 han frå det høge  
 som heimen styrer.  
 Han saker sätter  
 og domar sett,  
 sett ve som alltid  
 vara skal.<sup>53</sup>

I *Gylvaginning*<sup>54</sup> fra Snorres *Yngre Edda* har vi tilsvarende skildringer, også i danske og svenske overleveringer. Vi ser i alle fall at nedgang og oppgang også forekommer i norrøne skildringer, uten at jeg her vil prøve å påvise en direkte forbindelse til antikke, kristne eller jødiske tradisjoner. Senere finner vi motivene fra den norrøne mytologi i tysk senromantikk på midten av 1800-tallet hos Richard Wagners i hans *Nibelungenlied*.

## Urkristendommen

Går vi tilbake til urkristendommen, finner vi en tydelig forventning om at Kristi gjenkomst var nær forestående; den kunne komme hver dag som helst, derfor var det ikke aktuelt å tenke seg en teleologisk utvikling. Utviklingen hadde nådd sitt sluttpunkt. Paulus var romersk borger og hadde intet negativt forhold til romerstaten, men i Johannes' åpenbaring kan det synes som om staten er den store fienden, og her er skildringer som enkelte mener kan ha sitt utspring i kristenforfølgelsene på 200- tallet. Det er i Johannes Åpenbaring at det berettes om tusenårsriket og Det nye Jerusalem. «Og jeg så en engel stige ned fra himmelen, som hadde nøkkelen til avgrunnen og en stor lenke i sin hånd. Og han grep dragen, den gamle slange, som er djevelen og Satan, og bandt ham for tusen år.»<sup>55</sup> Men dette jordiske rike står også for fall ved dommens dag, og «Jeg så en ny himmel og en ny jord; for den første himmel og den første jord var veket bort, og havet var ikke mer. Og jeg så den hellige stad, det nye Jerusalem stige ned av himmelen ...».<sup>56</sup> Disse to kapitlene i Det nye testamente utgjør en svært liten prosentdel av tekstene. Likevel har de hatt en sterk virkningshistorie. Det finnes imidlertid ikke noe enhetlig syn på ideen om et jordisk gudsrike, noe som kom til å utgjøre et uromoment i vesteuropeisk teologi og statsfilosofi.<sup>57</sup> Tusenårsriket er jo ikke det endelige

<sup>53</sup> *Voluspå, Fra Edda-kvede*, til nynorsk ved Ivar Mortensomn Egnund. (Oslo: Det Norske Samlaget 1964), fra vers 59, 61 og 65.

<sup>54</sup> Snorre Sturlason, *Den yngre Edda, Gylvaginning*, Oversatt av Erik Eggen, (Oslo: Det norske samlaget 1963).

<sup>55</sup> *Det nye testamente, Johs. Åpenbaring*, 20.1.2.

<sup>56</sup> *Ibid.* 21.1,2.

<sup>57</sup> Svendsen, *Gullalderdrøm og utviklingstro*, 58.

mål, det er av jordisk natur, mens det sanne gudsriket først vil oppstå etter den endelige kamp med Satan, dødsrikets hersker. Etter at imidlertid kristendommen ble den rådende religion, ble Apokalypsens kampschildringer tolket – ikke minst av kirkefaderen Augustin – som den kampen kirken hadde ført med Romerstaten. Her representerer Kirken det jordiske gudsriket, der de tusen år ikke måtte oppfattes tallmessig konkret. Augustin var først kiliast, men tolket senere de apokalyptiske skildringer som kristendommens seier over den hedenske, romerske stat.<sup>58</sup> Fra Augustins tid utformes et kristent historiesyn som tar sitt utgangspunkt i skapelsesberetningen. Menneskenes historier ble delt inn i seks faser, som en parallell til den tid Gud brukte på sitt skaperverk. Samtidens mennesker levde i den femte fase, som ble innledet ved Kristi fødsel. Kristi gjenkomst vil skje i den sjette. Alle disse fasene ble innledet med en guddommelig inngripen. Augustin skal imidlertid på slutten av livet ha kommet til en forenkling; det er bare tre perioder, den første var før Loven, den andre under Loven og den tredje under Nåden.<sup>59</sup> Her kommer også spørsmålet om kirkens kontra den verdslige makts overherredømme opp, et spørsmål som var sentralt gjennom hele middelalderen og inn i nyere tid.

### **Middelalder og millenarisme.**

I sitt verk *Jakten på tusenårsriket* oppstiller Norman Cohen en rekke kjennetegn på millenaristiske bevegelser. De skildrer alltid frelsen som kollektiv, (de troende skal frelses som gruppe) den er jordisk, den er nært forestående, den skal forårsake en gjennomgripende forvandling og den skal gjennomføres ved hjelpe av overnaturlige makter.<sup>60</sup> Noen av disse forutsetningene for en slik visjon gjør seg gjeldende opp til vår tid; vi så det sist i forbindelse med «mayakalenderens spådommer» 21. desember sist år.

Til tross for kirkelige forsikringer om at tusenårsriket kunne utstrekkes betydelig i varighet, bredte det seg en uro i de nærmeste århundrene rundt tusenårsskiftet. Antikrists komme og dommedag opplevdes nær forestående og ble tolket inn i samtidens begivenheter. For eksempel ble tyrkernes erobring av Konstantinopel i 1453 av mange kristne ansett som begynnelsen til slutten.

<sup>58</sup> Augustin, *Civitas Dei*. Gudsstaten er både av jordisk og himmelsk natur, den karakteriseres ved menneskehetens vandring mot Gud.

<sup>59</sup> Amadou, *Vestens idehistorie*, 37 f.

<sup>60</sup> Norman Cohen, *Jakten på tusenårsriket*, (Oslo: Humanist forlag, 1999), 12.



## Joachim di Fiore

Den mest kjente av middelalderens millenarister er Joachim di Fiore, født ca 1135, i Calabrien, Syd- Italia. Han skal som ung mann ha besøkt Konstantinopel, Syria og Palestina, og også bodd som eneboer i Det hellige land. Senere ble han abbed i et cistersienserkløster, Cohen setter Joachim di Fiore i en særstilling, fordi hans ideer ikke bare preget de mer folkelige bevegelser, men fikk betydning for filosofer og filosofiske retninger helt opp til vår tid. Han grunnla deretter et eget kloster, S. Giovanni di Fiore. Joachim dør i 1202 og blir, til tross for sine til dels kjetterske ideer, av pave Honorius III erklært for en *vir catholicus*,<sup>61</sup>. Hans lære kom til å få en vidtrekkende betydning for den millenaristiske strømmingen gjennom middelalderen og opp til vår tid hos diktere og filosofer som Lessing, Schelling og Hegel, ja vi kan gjerne ta med Marx og Engels.

Begrepene Faderens, Sønnens og Den hellige ånds rike er hos Joachim – i følge hans egen beskrivelse – ikke oppstått som et resultat av filosofiske spekulasjoner, men etter en visjonær opplevelse. I det han trer inn i kapellet i klosteret *Casa mari* ved pinsetid for å synge sine salmer, blir han overfalt av tvil når det gjaldt Den hellige treenighet; at alle personene var en Gud og Gud var alle personene, dette som var selve grunnfjellet i kristendommen. I frykt for denne tvil begynte han «den heiligen Geist anzurufen, dessen heiligen Feier wir begingen, dass er selbst sich würdige, mir das heilige Geheimnis der Dreifaltigkeit zu zeigen, in dem uns alle Kenntnis der Wahrheit vom Herrn versprochen wurde.»<sup>62</sup> Selv om vi ikke har noen rimelig grunn til å tvile på hans fremstilling, er det også klart at den lære han fremsatte, måtte bygges på trygg grunn, og en religiøs visjon var med på å gi et troverdig alibi for sannhetsgehalten.

I følge Alfons Rosenberg var han ikke bare en profet for et nytt kristenliv, men også en fornyer av den teologiske skriftforståelse.<sup>63</sup> Ved å sammenstille begivenhetene i Det gamle og Det nye testamente og Apokalypsen, kom Joachim frem til tre tidstilstander, eller *status*, som han benevner som *Faderens*, *Sønnens* og *Åndens* rike, der Åndens rike er nær forestående.

---

<sup>61</sup> Joachim von Fiore, *Das Reich des heiligen Geistes*, utgitt og innledning av Alfons Rosenberg, overs. fra latin ved Rose Birchler, (Bietigheim-Würtemberg: Turm Verlag, 1977), 16.

<sup>62</sup> Joachim von Fiore, *Das Reich des Heiligen Geistes*, 73.

<sup>63</sup> Ibidem, 28.

Derved bryter han med Augustins oppfatning, som hevdet at det ikke ville skje noe vesentlig nytt mellom Jesu fødsel og dommedag, det dreide seg først og fremst om å samle Guds folk.

Endlich gibt es drei Weltzustände (status) ... den ersten, in dem wir unter dem Gesetz waren, den zweiten, in dem wir uns jetzt befinden, in der Gnade, den dritten, den wir bald erwarten, in noch reicherer Gnade, denn Gnade gab er uns über Gnade, Glaube für die Liebe und beide gleicherweise. (Johannes 1, 16). Der erste Status war in der Wissenschaft, der zweite zum Teil in der Weisheit, der dritte in der Fülle des Wissens. Der erste Zustand im knechtlichen Dienst, der zweite im Sohnesdienst, der dritte in der Freiheit. Der erste in den Plagen, der zweite im Werk, der dritte in der Kontemplation. Der erste in der Furcht, der zweite im Glauben, der dritte in der Liebe.<sup>64</sup>

Han benevner denne tredje tidstilstand som «oppfyllelsens» og «munkenes rike», der *vita activa* blir avløst av *vita contemplativa*. I den første tidstilstand levde mennesket i «kjødet», den varte inntil Kristus kom. I den andre levde mennesket inntil Joachims egen tid mellom ånden og kjødet. Fordi disse tidsavsnitt hadde en svangerskapsperiode eller en «inkubasjonstid», begynte denne tilstand med profeten Elias og Usa, konge av Juda. Den tredje, som vil vare til verdens ende, begynte med den hellige Benedikt.<sup>65</sup> Hver av tidstilstandene er imidlertid inndelt – bygget på gammel kristen /jødisk tradisjon – i seks, eller egentlig syv tidsavsnitt/tidsaldre. I hvert av disse avsnittene finnes det paralleller i de to andre tilstandene, og enkelte betydelige skikkelser, som profeten Elias vil igjen vise seg. Her har vi et snev av reinkarnasjonideen, som Lessing tar opp i sitt skrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, men her gjelder den bare for enkelte utvalgte. (Noe annet vill ha vært ansett for ytterst kjettersk.) Fortellinger og lignelsene både i Det gamle og Det nye testamente blir ofte tolket ut fra en slik inndeling i seks eller syv avsnitt.

Joachim har beskrevet sin innsikt om de tre testamenter og de tre tidstilstander ut fra en åpenbaring han fikk, etter å ha meditert over Johannes' apokalypse, som for ham ble et *evangelium aeternum*.<sup>66</sup> Men han setter ikke noe nøyaktig skille mellom tidstilstandene (status), de har alltid en forberedelsestid i den foregående. Han lever selv i den andre tidstilstand, mens den nye er nært forestående; her setter han året for den nye tids begynnelse til 1260, et årstall han kommer frem til gjennom nøyaktig utførte matematiske beregninger. Vi finner også en omfattende tallsymbolikk. Som eksempel kan nevnes tallet 40:

Im 40. Jahr endete Mose und Josua wurde an seine Stelle gesetzt. Denn, um ein anderes Geheimnis anzuführen: nach der Vollendung dieser 40. Generation in der wir jetzt leben, muss dieser Zustand (status) der Kirche von Lea zur Rachel verwandelt werden,

<sup>64</sup> Ibidem, 83.

<sup>65</sup> Ibid., 85.

<sup>66</sup> Hans-Joachim Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 204 f.

von der der Beredsamkeit des Wortes zum geistigen Erkennens, von der Schönheit der Blätter zu Süsse der Früchte.<sup>67</sup>

Lignende og mer kompliserte utregninger følger tallene 7, 12, 30 og 42.

Før Den hellige ånds rike kan inntreffe, vil den store Antikrist komme og de troende vil bli utsatt for forfølgelse og død. Antikrist-begrepet har fulgt kristendommen fra begynnelsen av og opp til våre dager. Men i følge Joachim har det vært mange mindre «antikrister», Herodes, Nero, Julian Apostata ..., i alt syv i tallet, tilsvarende de syv hoder på den apokalyptiske dragen.<sup>68</sup> Den hellige ånds rike vil også ta slutt, og siden menneskene da ikke har noen ytre kirkelig autoritet å støtte seg til, vil jorden være som et synkende skip, mens klostrene vil bli som forsvarsborger. Denne tiden er imidlertid ikke av lang varighet. Satan og hans skarer vil for evig bli tilintetgjort, bukkene vil skilles fra fårene, de troende vil få leve i Kristi umiddelbare nærhet og de gudløse får evig straff. En ny himmel og en ny jord vil oppstå, som med sin skjønnhet langt overgår de tidligere.<sup>69</sup> Her skiller vel ikke Joachims oppfatning seg i vesentlig grad fra de vanlige teologiske oppfatninger av det som skal skje etter «Dommens dag» og Kristi gjenkomst.

For Det tredje rike eller Den tredje tidstilstand er det utformet en plan «nach dem Plan des himmlischen Jerusalems». Den er tvers igjennom hierarkisk oppbygget og består av syv *oratorier*, der det første bebos av de åndelige fedre, som er forbilder og bestemmer reglene for de andre seks. Fastereglene blir som ventet mindre strenge desto lenger ned man kommer, til gjengjeld går kroppsarbeid inn som en nødvendig del av den ennå jordiske tilværelse. I det syvende og laveste oratorium bor de som lever i ekteskap. Mønstret er også her de syv skapelsesdagene og alt er ordnet slik at enhver kan finne ut hvor han hører hjemme; på samme måte som det er mange hus i himmelen:

... darum, weil ein jeder seine eigene Begabung aus Gott hat, der eine so, der andere anders – und gleich, wie an einem Leibe viele Glieder sind, aber nicht alle dieselbe Aufgabe haben, so ist es auch beim Menschen mit der Verschiedenheit der Gnadengaben, wie an einem Leibe viel Glieder sind, aber nicht alle dieselbe Aufgabe haben, so ist es auch beim Menschen mit der Verschiedenheit der Gnadengaben.<sup>70</sup>

Som nevnt var Joachim abbed i Sør-Italia, der han senere grunnla sitt eget kloster, S.

Giovanni di Fiore. Som egen orden ble den oppløst på 1500-tallet, der den gikk tilbake til den cisterniensiske moderorden. Joachim skal hele sitt liv ha hatt et godt forhold til de ulike paver i sin samtid, selv om hans lære ga pavedømmet og dets autoritet en høyst usikker fremtid i

<sup>67</sup> Joachim von Fiore, v/ Alfons Rosenberg, 113f.

<sup>68</sup> Ibid., 125.

<sup>69</sup> Gert Wendelborn, *Gott und Geschichte*, 180f.

<sup>70</sup> Joachim von Fiore, *Die Zeitalter des Heiligen Geistes*, 142.

den tredje verdenstilstand. Også etter hans død skal den pavelige kurie ha behandlet hans ettermæle med mildhet, mens noen av hans skrifter ble dømt kjetterske. Dante, som for øvrig ikke hadde det beste forhold til den tids pavemakt, skal ha vært dypt berørt av Joachims lære og ga ham en hedersplass ved siden av Bonaventura i *Paradiso*.<sup>71</sup> Ikke desto mindre har Joachims skrifter måttet tåle hard kritikk fra katolsk-geistlig hold. Blant annet skal Thomas Aquinas i sin *Summa Theologica* ha avvist hans lære, dog uten å nevne hans navn.<sup>72</sup>

### Joakitter og andre millenaristiske strømninger

*I Jakten på tusenårsriket* skildrer Cohen, fra et hovedsakelig sosiologisk standpunkt, de ulike millenaristiske strømninger i Europa. Det dreier seg oftest om folkelige, revolusjonære bevegelser, utløst av fattigdom og nød, med enkeltindivider som utga seg for Messias. Disse kan ha hatt en voldsom oppslutning en kort tid, men får stort sett en sørgelig endelig når de verdslige og geistlige myndigheter igjen får overtaket. Et unntak danner derfor den joakittiske lære, som Cohen betegner som det mest innflytelsesrike «profetisystem» inntil marxismens fremkomst, og som har hatt innflytelse på den tyske idealisme og romantikkens filosofer som Lessing, Schelling, Fichte og Hegel.<sup>73</sup> Også fransiskanerne, tiggermunkene, var inspirert av Joachims lære; særlig skilte den gruppe seg ut som satte sin lit til den tyske keiser Fredrik Barbarossa og hans sønnesønn Fredrik II, av noen ansett som Messias, av andre som selveste Antikrist. Ellers henviser Cohen til *de sibyllinske profetier*, skapt etter mønster av de gamle romerske. De utga seg for å være inspirert av seersker, men var, hevder Cohen, produsert for å omvende folk til kristendommen. De hadde alltid et eskatologisk preg, og skapte en forestilling om en romersk keiser som den «siste keiser» i en messiansk skikkelse. Den eldste av disse profetiene kaltes *Tiburtina*.<sup>74</sup>

Jeg nevner dette for å si noe om hvor mangeslungent millenarismen kunne åpenbare seg, selv om dette til en viss grad faller utenfor denne oppgaven. Gert Wendelborn går mer inn på den teologiske videreføring av Joachims lære og beskriver dens innflytelse på Bonaventura (1221-1274) og hans historiefilosofi, som på enkelte punkter kom til å stå i opposisjon til Thomas Aquinas.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Ibid., 53 f.

<sup>72</sup> Ibid., 51.

<sup>73</sup> Norman Cohen, *Jakten på tusenårsriket*, 112f.

<sup>74</sup> Ibidem., 30f

<sup>75</sup> Gert Wendelborn, *Gott und Geschichte*, 215

Paulus Svendsen peker også på en annen strømning innenfor kristen eskatologi, med røtter i gnostisismen. Den har sitt utspring i Origenes, (ca. 185 – 254 e.Kr.) med tilhold i Alexandria. I utgangspunktet var hans religionsfilosofi preget av en dualistisk tankegang, med rot både i platonske og nyplatonske ideer, ideer som var dominerende i manikeismen, som på den tid hadde stor innflytelse. Origenes' kommer likevel frem til en overvinnelse av dualiteten mellom det gode og onde. Hans syn på jordlivet sammenfatter Paulus Svendsen slik:

Jordlivets tilværelsesform er oppstått ved et fall fra den fullkomne transendens i verden. Hele den kosmiske prosess er en eneste stor feiltagelse som skyldes misbruk av den frie vilje, som Gud har utstyrt alle skapninger med. Enkeltmennesket er falt ut av den opphavlige enhet og harmoni som det ble skapt i. Sanseverdenen er altså skapt og harmonisk ordnet av den gudommelige visdom og skal tjene til lutring for menneskene.<sup>76</sup>

Hos Origenes er «Det første rike» av transendental natur, det er altså ikke tale om noe jordisk gudsrike. Cohen anser ham for å danne en sterk motvekt til millenarismen, fordi han hevder at man bare som enkeltindivid kan komme inn i «det tredje rike», siden det befinner seg i den troendes sjel.<sup>77</sup> Fordi begynnelsen var fullkommen, må denne fullkommenhet kunne gjenopprettes. Mathias Riedl hevder i sitt verk *Joachim von Fiore, Denker der vollendete Menschheit* (2004), at Joachim di Fiore var dypt påvirket av Origenes, selv om han ikke alltid var seg det bevisst.<sup>78</sup> Det er mulig at Jakob Böhme også kan settes inn i denne tradisjonen. Det onde har utspilt sin rolle, men det har vært nødvendig i det godes tjeneste. Her tenker jeg uvilkaarlig på Mephistos selverkjennende replikk i Goethes *Faust*: «Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets da Böse will und stets das Gute schafft!»<sup>79</sup>

Gjenoppbyggelsestanken ble offisielt fordømt allerede i midten av det 6. århundre, men kom til å spille en stor rolle – sammen med andre nyplatonske ideer – i den tyske middelaldermystikken og fikk også innflytelse på den reformerte teologen Schleiermacher (1768- 1834), hvis skrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), som før nevnt antas å være foranledningen til at Novalis høsten samme år skrev *Die Christenheit oder Europa*.

<sup>76</sup> Paulus Svendsen, *Gullalderdrøm og utviklingstro*, 74

<sup>77</sup> Cohen, Norman, *Jakten på tusenårsriket*, 29.

<sup>78</sup> Matthias Riedl, *Joachim von Fiore, Denker der vollendete Menschheit*, (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004), 68.

<sup>79</sup> Johan Wolfgang von Goethe. *Faust I*, Studierzimmer, (Leipzig: Kröners Taschenausgabe, Alfred Kröner Verlag), 35.

## Messianske konger og keisere.

Drømmen om et lykkeligere fremtidsrike ble ikke bare på Augustus' tid, men også gjennom middelalderen, knyttet til konkrete kongelige personer. Karl den Store, Carolus Magnus, (742-814), som i vår hjemlige tradisjon fikk navnet Karlamagnus, ble sett på som gjenoppretteren av det gamle romerske rike med dets etterlengtede *Pax Romanum* og en grunnlegger av «det tredje rike». Som en hersker i dette riket ble han første juledag år 800 kronet av pave Leo til «romernes keiser». Han skal i følge myten ha ønsket å krone seg selv, men paven kom ham altså i forkjøpet. Denne hendelsen er i ettertid blitt sett på som et symbol på kampen mellom geistlig og sekulær makt. En keiserdrøm finner vi også i Dantes *Divina Commedia*, da med den tyske keiser Henrik av Luxemburg som et – om enn ganske urealistisk – ideal.

Menneskenes usalige beundring for «den sterke mann» gjorde at mange kom til å sette keiser Napoleon I. opp som en kommende fredsfyrste, til tross for hans krigerske bedrifter. Også han ble kronet av paven (Pius VII), i 1804 i Milano, men skal i motsetning til Karl den store ha fått vristet kronen ut av pavens hender og selv plassert den på sitt hode. Napoleon strebet som kjent etter verdensherredømme, og dette førte til at han også fra mange hold ble ansett som Antikrist. Mot ham dannet Den hellige allianse (De hellige tre konger!) seg i 1815; den besto av overhodene i Russland, Østerrike og Preussen. Her hadde den russiske tsar Alexander etter manges oppfatning fredsfyrsteglorien rundt sitt hode.

## Den nyere tid

Når vi kommer frem til Luther og reformasjonen, finner vi der i første omgang ingen renessanse for troen på tusenårsriket. «Luthersk tro slår fast at endetiden omfatter Kristi gjenkomst, dommen og oppstandelsen.»<sup>80</sup> Likevel fikk disse ideene i kjølvannet av reformasjonen nytt liv hos en stor personlighet som Jakob Böhme (1575-1625) og vi får strømninger, ofte med et element av alkymistisk tankegang, som hos rosenkreutzerne på begynnelsen av 1600-tallet. Denne bevegelsen hadde sterk tilknytning til Joachims ideer og anså også den myteomspunnede legen Paracelsus, (Theophrastus von Hohenheim. 1493 - 1541) som en av sine læremestre.<sup>81</sup> Den senere protestantiske teolog Johan Valentin Andrea, som skrev *Die chymische Hochzeit des Christian Rosenkreutz* og formodentlig var delaktig i de andre rosenkreutzerskriftene, var tilknyttet en krets som forkynte ideen om det *Den hellige*

<sup>80</sup> Paulus Svendsen, *Gullalderdrøm ...* . 69.

<sup>81</sup> Christopher McIntosh, *The Rosicrucians*, ( G.B: Crucible, 1987, 42).

*ånds rike*, som skal ha tatt sin begynnelse i 1604. Selv om Andrea senere tok avstand fra bevegelsen, skrev han en utopi om en gjennomkristnet stat, *Christianapolis*. Også *husitterbevegelsen* på begynnelsen av 1500-tallet hadde sterke millenaristiske elementer. Dette gjelder ikke de utopiske romanene som oppsto i det 16. og 17. århundre og i ytterligere sekularisert form i opplysningstiden, der det sosiale aspekt trer tydeligere frem.<sup>82</sup> Et eksempel på dette kan vi finne hos Jonathan Swift (1667-1745, hvis roman *Travels into Several Remote Nations of the World by Lemuel Gulliver, first a Surgeon, and then a Captain of Several Ships*, bedre kjent som «Gullivers reiser» – en yndet fortelling i min egen barndom – som bl.a. viste den europeiske sivilisasjons overlegenhet, men også øvde samtidskritikk.<sup>83</sup>

Den lutherske kristendom holdt seg i begynnelsen tett til Augustin, og det er først senere at ideen om et jordisk gudsrike vinner innpass innenfor protestantismen, som for eksempel i *pietismen*.

Når den joakittiske lære fikk så stor innflytelse på flere tyske 1700-talls forfattere og ikke minst på tidligromantikerne, skjedde det i sterkt forvandlet form. «Antikrist» som var et varselstegn på tusenårsrikets komme, var ikke lett å få øye på, og dommedag, tusenårsrikets slutt, sto ikke på dagsordenen. Kunsten og poesien, som kom til å spille en så stor rolle i romantikernes visjon av «det tredje rike», var til gjengjeld heller ikke en del av Joachims «Hellig Ånds rike». Både i klassisismen og romantikken synes det som om gullalderdrøm og millenarisme var gått opp i en enhet. Under alle omstendigheter har imidlertid Joachims lære vært med på å holde gullaldertanken levende gjennom 800 år av Vestens historie, og slik også vært med på å farge Novalis' og romantikernes fremtidsdrømmer.

---

<sup>82</sup> Begrepet «utopi» stammer fra Thomas Mores *Utopia*. Ordet betyr «ikke-sted».

<sup>83</sup> Hiltrud Gnüg. *Utopie und utopischer Roman*, (Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1999. 96.

## II. Tyskland i annen halvdel av 1700-tallet

Gott sandte seinen rohen Kindern  
Gesetz und Ordnung, Wissenschaft und Kunst,  
Begabte die mit aller Himmelsgunst,  
Der Erde grasses Los zu mindern.  
Sie kamen nackt vom Himmel an  
Und wussten sich nicht zu benehmen;  
Die Poesie zog ihnen Kleider an,  
Und keine hatte sich zu schämen.  
(Goethe)<sup>84</sup>

Også opplysningstiden hadde sin gullalderdrøm, der fornuften skulle råde. Rousseau, som står et sted mellom opplysningstid og romantikk, ser i sitt prisbelønte essay *Om ulikheten mellom menneskene* (1754) på gullalderen som en svunnen tid, der mennesket levde helt i pakt med naturen, forut for noen som helst samfunnsdannelse, og han ser sivilisasjonen som årsaken til menneskenes problemfylte liv og levekår. Hans syn og valgspråk «tilbake til naturen» fikk i en periode stor innflytelse på tysk åndsliv, ikke minst på romantikken, selv om mange etter hvert forlot hans syn på gullalderen som noe forgangent, og hyllet tanken om at menneskeheten stadig nådde høyere utviklingstrinn og at en kommende gullalder, «et tredje rike» ville bety et helt nytt stadium i menneskehetens historie.

De strømninger som var rådende i det tyske kulturliv i annen halvdel av 1700 tallet, har både fått benevnelsen *tysk idealisme* og *klassisisme*. Den første har sine kilder i den kantianske filosofi, mens den andre henter sterke impulser fra kunsthistorikeren Winckelmann (1717-1768), særlig hans betraktninger i *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764).<sup>85</sup> Denne tiden i tysk åndsliv finner neppe sin make i historien, og når man skal velge ut personligheter som har betydning for romantikkens fremvekst, er det umulig å gi en bare tilnærmet uttømmende

<sup>84</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Die Poesie*, Goethes ausgewählte Werke in zwölf Bänden, Zweiter band, (Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung), 140.

<sup>85</sup> Johann Joachim Winckelmann (1717-1768). Dette verket inspirerte Lessing til skriftet *Laokoon*, der vi møter begrepet "Edle Einfalt und stille Grösse", som skulle bli et hovedmotiv hos mange av nyklassisistene. (Betegnelsen sitter ennå som spikret hos meg fra gymnasietiden.)



beskrivelse. Som et slags forvarsel for den romantiske retning, må *Sturm und Drang* - perioden nevnes; den nådde et av sine klimaks i Goethes roman *Leiden des jungen Werthers* (1774) og den påfølgende selvmordsbølge. Det kan være på sin plass å nevne Johann Georg Hamann (1730 -88), som hevdet språkets guddommelige opprinnelse og talte om en «urpoesi», en tanke vi også finner igjen i siste del av Novalis' *Lehrlinge zu Sais*. I enda sterkere grad kom hans venn Johan Gottfried Herder (1744- 1802) til å stake opp retningen for tidligromantikerne, med sine to begreper *Empfindlichkeit* og *Einfühlung*. I sitt verk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) beskriver han mennesket som stående mellom naturen og «Skaperen», på vei gjennom stadig høyere stadier til sin sanne «humanitet». <sup>86</sup> Dikteren Wilhelm Wackenroder (1773 -98), en nær venn av Wilhelm Schlegel, og også en av de «unge døde», skal ha vært den som først rettet romantikernes blikk mot middelalderen. <sup>87</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762 -1814) kan vanskelig forbigås, han førte på sett og vis den kantske filosofi over i romantikken gjennom sin *Wissenschaftslehre* (1790), der han utvidet «Jegets» erkjennelsesområde i forhold til «Ikke-Jeget». I et senere skrift ble han – ved å hevde at den levende og moralske orden fullt ut kunne erstatte Gud – ansett så kjettersk at han ble tvunget til å forlate sitt professorat i Jena. <sup>88</sup> Senere ble han tatt til nåde igjen, og hans *Reden an die deutsche Nation* (1807-1808) var med på fyre opp under tysk nasjonalfølelse til og med annen verdenskrig.

En annen av romantikkens sentrale personligheter var Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), først elev av Fichte, men vendt ham senere ryggen ved å hevde naturens selvstendige eksistens: «Naturen er den synlige ånd, ånden er den usynlige natur». <sup>89</sup> Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) opptre også bare perifert i denne oppgaven, men hans ånd svevde og svever fremdeles som den store olympiske gud over hele denne perioden. Hans syn på religion kan, i hans egne ord, kanskje best sammenfattes slik: «Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion, Wer jene beiden nicht besitzt, er habe Religion.» <sup>90</sup> Tre av de førende romantikere, brødrene August Wilhelm (1767-1845) og Friedrich Schlegel (1772 -1829) samt Ludwig Tieck (1773-1853) vil i større og mindre grad ta del i det etterfølgende. En rekke andre betydelige diktere og filosofer i denne perioden (Hölderlin, von Kleist, Brentano, Hegel) forblir ubeskrevet, meget av deres virke ligger senere i romantikken, og selv om gullalderideen ikke var uten betydning i deres arbeid, har jeg likevel valgt å utelate dem.

<sup>86</sup> *Verdens Litteraturhistorie*, Bind 6. (Oslo: Bokklubbens nye bøker, J.W. Cappelens Forlag, 1972), 282.

<sup>87</sup> *Verdens Litteraturhistorie*, bind 7, 41.

<sup>88</sup> *Verdens litteraturhistorie*, bind 7, 24.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>90</sup> J.W.v.Goethe. De siste linjene i diktet, «Eins und Alles» fra *Zahme Xenien*.

Det samme gjelder den «romantiske ironi», som var en vesentlig bestanddel i noe av den romantiske litteraturen, side om side med gjenferd og andre uhyggelige skapninger.

## Tidligromantikken

Die Welt muss romantisiert werden ....  
Indem ich den Gemeinen einen hohen  
Sinn, dem gewöhnlichen ein  
geheimnisvolles Ansehn, dem  
Bekannten die Würde des  
Unbekannten, dem Endlichen einen  
unendlichen Schein gebe, so romantisiere  
ich. (Novalis)<sup>91</sup>

Mens både den tyske idealisme og klassisistene hentet sine idealer fra antikken, kom romantikerne i sterk grad til å inspireres av middelalderen, men også Grekenlands paradisiske Arkadien, Østens mystikk, og ikke minst eventyr og mytologiske skikkelser ble hyppig benyttet som ingredienser i romantisk litteratur. Klassisistene dyrket den skjønne form som et uttrykk for de høyeste åndelige verdier, slik vi kan gjenfinne det i vår egen litteratur hos Johann Sebastian Welhaven.<sup>92</sup> Hos romantikerne ble ideene uttrykt gjennom følelser og fantasi, og derfor ble den kunstneriske uttrykksform ofte aforistisk og fragmentarisk. Når det gjelder følelsenes betydning for religionen, blir ofte Goethe sitert med Fausts replikk: «Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut», og man har lett for å glemme at denne religionsdefinisjonen er benyttet av Faust for å forføre Gretchen.<sup>93</sup> Et annet Faust-sitat, fra «Studierzimmer» som av noen er blitt tatt til inntekt for Goethes syn på vitenskapen, lyder: «Grau teurer Freund, ist alle Theorie und grün des Lebens goldner Baum.» Scenen ble innledet med Mephistos avsidesreplik: «Verrachte nur Vernunft und Wissenschaft, der Menschen allerhöchste Kraft». <sup>94</sup> Disse ordene fra Mephisto kan det være nærliggende å betrakte som uttrykk for Goethes skepsis til det romantiske livssyn. Felles for både idealister, klassikere og de tidlige romantikerne er likevel troen på kunsten, *poesiens* forløsende oppgave, og motsetningene mellom de to strømningene ble ikke på noen måte så sterkt aksentuert som ved vårt hjemlige *Campbellerslag* i striden mellom Welhaven og Wergeland, der begge jo hørte hjemme i den romantiske strømning.

<sup>91</sup> *Theorie der Romantik*. Utg. av Herbert Uerlings. (Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2000), 51-

<sup>92</sup> J.S. Welhaven, Digtets Aand. 2.strofe: «Af Sprogets strenge bygning, af Tankeformers Baand, stiger en frigjort Tanke, og den er Digtets Aand.»

<sup>93</sup> Johan Wolfgang von Goethe. *Faust*. Erster Teil. Marthens Garten. (Leipzig: Alfred Kröners Verlag), 86.

<sup>94</sup> *Ibid.*, Studierzimmer, 46.

For øvrig ble universitetsbyen Jena et samlingssted for mange av dem som skulle komme til å tilhøre «die romantische Schule». August Wilhelm Schlegel underviste i litteratur og holdt et selskaperlig hus sammen med sin omsvermede hustru Caroline, inntil hun flyttet over til Schelling. Fichte underviste på Jena-universitetet og Friedrich Schlegel besøkte ofte sin brors hjem. Her knyttet Ludwig Tieck og Novalis sitt nære vennskap og i 1799 fant det berømte «Romantikermøte» sted, der også Goethe ble invitert for å felle den avgjørende dom over *Die Christenheit*, som ble lest opp for første og siste kjente gang. Den norske naturforskeren, filosofen og forfatteren Henrich Steffens møtte her blant andre Schelling, som han ble nært knyttet til, både gjennom personlig vennskap og naturvitenskapelig arbeid. Ved en senere anledning møtte han også Novalis, som han kom til betrakte med hengivenhet og varme.<sup>95</sup> Hans syn på forbindelsen mellom religion og kunst ligger tett opp til Novalis', i *Indlædning til filosofiske Forelæsninger* (1802 -3) skriver han: «Uden Religiøsitet eksisterer hverken Poesie eller Kunst i Ordets eneste og rigtige Betydning ... ».<sup>96</sup> Steffens blir av mange sett på som den, som brakte romantikkens ideer til Danmark, der han i stor grad virket som inspirator for Adam Oehlenschläger til hans store verk *Guldhornene*,<sup>97</sup> et verk som innledet den nordiske romantikken.

I sitt verk *Romantik – Eine deutsche Affäre*, skriver Rüdiger Safranski om forholdet mellom idealistene og romantikerne, basert på det som etter hans mening var idealismens bestrebelser, nemlig å overvinne dualismen mellom en subjektiv ånd og en objektiv materialisme: «Der deutsche Idealismus ist überhaupt ein Versuch diesen Dualismus zu überwinden, und die Romantiker geben diesen Versuchen einen besonderen Akzent. Die Einen betonen das Sittliche, (Schiller, Fichte, Hegel), die anderen, Romantiker wie Novalis und Schlegel, das Ästhetische.» Her ble *fantasien* ikke bare en tilleggs kvalitet i dagliglivet, men ansett som «Zentralorgan des Weltverständnisses und der Weltbildung».<sup>98</sup> Og *poesien* var ikke bare

<sup>95</sup> I sin bok *Henrik Steffens, Norges bortblæste laurbærblad*, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1948), 74, gjengir Ingeborg Møller Steffens' karakteristikk av Novalis: «Han var høy og slank – en hektisk konstitution viste sig kun altfor tydelig ... . hans fine læber, som iblandt kunne smile ironisk, var oftest alvorlige og udtrykte den største mildhet og venlighed. Men fremfor alt laa der en ætherisk glød i hans milde øine. Hans Antræk var høyst enkelt og lod lidet formode hans adelige herkomst. Det var en underbar ynde i hans tale, hans melodiske stil var ikke tillært, men medfødt. Derfor bevægede han sig med samme lethed i videnskaberne som i poesien. De dybeste, skarpeste tanker var hos ham i slægt med eventyret ... Han var helt igjennem digter, ... Også i religionen var Novalis vigtigere for mig end nogen anden. Kristendommens dybe alvor, som havde gennemtrængt min barndom, begyndte at røre sig.»

<sup>96</sup> Henrik Steffens, *Forelæsninger og Fragmenter*. (Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Johan Grundt Tanum Forlag, 1967), 106. Steffens tillegger den antikke tid en naturens og poesiers skjønnhet, og beskriver også med begeistring den romantiske «catholske Poesie» og den rene religiøse følelse som må ha gjennomstrømmet korstogene. (!)

<sup>97</sup> Ibidem, Emil Boyssons innledning, 205.

<sup>98</sup> Safranski, *Romantik*, 130

løsenordet for diktning, religion og filosofi, den søkte stadig å utvide sitt virkefelt, slik Rudolf Haym peker på, ved å referere til August Wilhelm Schlegels erobringsslyst på poesiens vegne, idet han i fysikken øyner et nytt utfoldelsesområde. «Die echten Physiker seh ich im Geiste alle zu uns übergehen, ... ; die Depoetisierung hat freilich lange genug gedauert, es ist einmal Zeit, dass Luft, Feuer, Wasser, Erde wieder poetisiert werden. », skriver han i et brev til Schleiermacher år 1800.<sup>99</sup>

I innledningen til *Das neue Licht der Frühromantik*, en essaysamling som setter søkelyset på tidligromantikken forhold til det moderne, skriver utgiverne Bärbel Frischmann og Elizabeth Millan-Zaibert i innledningen: «Die Frühromantik steht an der Epochenschwelle zur Modernität und versucht deren Spezifik in Philosophie, Poesie, Wissenschaft, Ästhetik und Politik konzeptionell zu fassen, künstlerisch zu gestalten und in den eigenen Lebensformen gerecht zu werden».<sup>100</sup> Også kvinnene blir verdsatt som likeberettigete partnere i skapelsesprosessen. Tidligromantikerne er alt annet enn reaksjonære og verdensfjerne, de er begeistret for den franske revolusjon, anerkjenner enkeltmenneskets rett til å leve sitt eget liv, men ser samtidig med sorg på oppløsningstendenser i tiden og egoistisk makt- og havesyke. Opp mot dette settes visjonen om en ny gullalder, en «sinns revolusjon», som skal innebære en syntese av tanke og følelse, av filosofi og poesi, av mann og kvinne, av stat og samfunn. Det er nettopp fordi de innser at disse idealene ikke er enkle å realisere, at romantikernes parole blir «*Sehnsucht nach dem Unendlichen*».<sup>101</sup> Heller ikke er det underlig at ideen om «et tredje rike», en ny gullalder, finner gjenklang i romantikernes krets, og at religionen i fornyet og noe forvandlet skikkelse overtar en betydelig rolle.

For Novalis blir en forbindelse mellom *poesi* og *religion* en av forutsetningene for en gjenfødelse av «das heilige Sinn», slik det kommer til uttrykk både i *Die Christenheit oder Europa* og i flere av hans øvrige skrifter. Dette synet kan vi gjenfinne – om enn i atskillig mer nøktern språklig form – i Schleiermachers *Reden*, som var den direkte foranledning til Novalis' «tale» og ellers i stor grad påvirket romantikernes forhold til religion. Poesie ble et meget vidt begrep, det omfattet de fleste kunstnerisk aktivitet, dens uatskillelige følgesvenn var fantasien og den var tett forbundet med naturen, men holdt seg likevel i betryggende avstand fra det rent materielle, selv om den også fargela tidens naturvitenskapelig forskning. Den inngikk – ikke minst for Novalis og kretsen rundt ham – et nesten symbiotisk forhold til

<sup>99</sup> Haym, *Die romantische Schule*, 634.

<sup>100</sup> Bärbel Frischmann, Elizabeth Millan Zaibert (utg), *Das neue Licht der Frühromantik*, 8.

<sup>101</sup> Frischmann, Millan-Zaibert, *Das neue Licht*, 9.

religionen og filosofien, og var også for klassikerne en formidler til en spirituell verden, slik vi blant annet ser det hos Hemsterhuis.

Det som imidlertid kom til å prege hele Europa og ikke minst Tyskland i siste del av det 18. århundre, var den nordamerikanske frihetskrig og, som nevnt, ikke minst den franske revolusjon. At revolusjonen betydde et tidskifte, var klart for de fleste i den tyske kultureliten, ikke bare for romantikerne, den vakte – sammen med en viss forferdelse – hovedsakelig begeistring, også hos en så pedantisk-borgerlig person som Immanuel Kant, som så på revolusjonen som «eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren». Som eksempel kan også følgende uttalelse av Friedrich Hegel stå: «Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.»<sup>102</sup> Romantikerne var, som vi ser, ikke mindre begeistret; ideen om republikk istedenfor monarki finner vi igjen hos både Schlegel, Tieck, Schelling og Schleiermacher, og Novalis hevder – med sin sedvanlige sans for paradokser – at en sann konge må være republikaner.

Som kulturhistorikeren Egon Friedell påpeker, førte likevel denne revolusjonsbegeistring etter hvert til svermeri og reaksjon i Tyskland, også i Prøysen, Novalis' hjemstat, der monarkiet hadde en betydelig innflytelse. Monarken Fredrik August II, nevø av Fredrik den store, karakteriseres av Friedell som et følelsesmenneske underlagt sine drifter, med hang til mystisisme, uten evne hverken til å administrere eller til å gjennomføre militære eller sosial reformer, og han ble i 1798 etterfulgt av den likeså udugelige Fredrik Wilhelm III. Novalis satte likevel store forhåpninger til Fredrik Wilhelm, ikke minst til hans hustru, Luise. Dette fremgår tydelig av *Glauben und Liebe oder der König und die Königin*. Friedell fremhever ellers den store kontrasten mellom det politiske, religiøse og sosiale liv og et åndsliv som, til tross for manglende impulser utenfra, steg til høyder som det aldri hverken før eller senere har nådd opp til.<sup>103</sup>

Som tidligere nevnt øvde Joachims di Fiores ideer også innflytelse på en rekke tyske filosofer, i særlig grad vil jeg fremheve Lessing (1729 - 1781), Hegel (1770 -1831) og Schelling (1775 - 1854). Her vil jeg trekke frem Lessing, hvis skrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts*

---

<sup>102</sup> Safranski, *Romantik*, 31.

<sup>103</sup> Egon Friedell, *Novalis als Philosoph*. 1,2,3.

ble utgitt, halvt anonymt, i Berlin 1780.<sup>104</sup> Rigtignok har Novalis beskyldt både Schiller og Lessing for å beskrive tingene for forstandsmessig og skarpt,<sup>105</sup> men dette betyr likevel ikke at man skal undervurdere den betydning begge skrifter har hatt på tilblivelsen av *Die Christenheit oder Europa*.

Jeg vil i tillegg omtale to verk, som på hver sin måte berører oppgavens tema, selv om ingen av dem er direkte påvirket av Joachims lære. Det ene er Immanuel Kants *Zum ewigen Frieden*, det andre er Friedrich Schillers *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Det første stiller opp en rekke forutsetninger for «en evig fred», uten egentlig å være overbevist om at den er realiserbar, men bare noe som må tilstrebes. Det siste går ofte under betegnelsen «estetisk utopi». Jeg vil derfor her gi et kort referat av disse tre skriftene.

### ***Die Erziehung des Menschengeschlechts. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)***

Lessing er den av disse tre som tydelig kan settes inn i en joakittisk tradisjon. Han begynner sitt skrift med å kalle oppdragelsen av det enkelte menneske «die Offenbarung des ganzen Menschengeschlechts»,<sup>106</sup> og hevder at Gud brukte det israelske folk som mønster, eller for å si det litt røft, som «prøveklut» og derved ble Israel det «utvalgte folk». Israelittene lærte gjennom tukt å dyrke bare *en* gud, og litt etter litt fikk de også innblikk i sjelens udødelighet, en lære som først ble fullstendiggjort gjennom Kristus: «Und so ward Christus der erste *zuverlässige, praktische* Lehrer der Unsterblichkeit der Seele.»<sup>107</sup> Jesu lære innebar blant annet at det var tilrådelig med en renselse av hjertet allerede i det jordiske med henblikk på livet i det hinsidige. Lessing angir Det gamle og Det nye testamente som sine kilder, alt i tråd med Joachims lære; menneskene går fra barnealderen over i ungdomsalderen. Læren om Guds treenighet, som har brakt så mye forvirring, får her sin oppklaring; når mennesket når sin fullvoksne alder, i «die Zeit der Vollendung» vil Gud åpenbare seg gjennom noe tredje, «einen neuen ewigen Evangelium».<sup>108</sup> Lessing nevner her ikke Joachim eller andre middelalder-mystikere ved navn, han henviser bare til «gewisse Schwärmer des dreyzehnten

<sup>104</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1997). Originalutgaven av 1780, utgitt på forlaget Christian Friedrich Voss und Sohn. Her står ikke Lessing som forfatter, men som utgiver. Det skal likevel ikke herske tvil om at det er hans verk.

<sup>105</sup> Novalis, *Schriften. Das philosophische Werk I*, Poeticismen. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981) 537. „Lessing sah zu scharf und verlor darüber das Gefühl des undeutlichen Ganzen, die magische Anschauung der Gegenstände zusammen in mannichfacher Erleuchtung und Verdunklung.“

<sup>106</sup> Lessing, *Die Erziehung*, 9.

<sup>107</sup> Ibidem, 44.

<sup>108</sup> Lessing, *Die Erziehung*, 60.

und vierzehnten Jahrhunderts»,<sup>109</sup> som riktignok tok feil med hensyn til tidspunktet for rikets komme. Med disse svermere er det slik, skriver Lessing, at de ofte har et riktig syn på fremtiden; de kan bare ikke la den vente så lenge på seg. Til slutt stiller Lessing spørsmålet om hvilken betydning denne utviklingen har. For hvordan kan et menneske i et liv både være en «Sinnlicher Jude und ein geistiger Christ»? Og det eneste logiske svaret på dette er at mennesket kommer flere ganger til jorden. «Aber warum könnte nicht jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen seyn?»<sup>110</sup>

Det er ikke vanskelig å gjenkjenne Joachims lære i dette skriftet, men i motsetning til dennes åpenbaring i klosteret *Casa Mari* ved pinsetid, har Lessing kommet frem til sitt syn gjennom et tankeresonnement, slik det sømmer seg et menneske født i opplysningstiden.

Reinkarnasjonstanken, som hos Joachim bare berøres gjennom enkelte profetskikkelser, presenterer Lessing her som det eneste logiske dersom menneskeheten skal oppnå en høyere utvikling. Det er for øvrig blitt hevdet fra flere hold at ideen om gjentatte jordeliv på ingen måte var fremmed for Novalis, bl.a. av Armand Nivelle i hans artikkel «Das Bild des Menschen bei Novalis»<sup>111</sup> og ikke forbausende hos Florian Roder i hans verk *Die Verwandlung des Menschen*.<sup>112</sup>

I denne sammenheng vil jeg også nevne Lessings drama *Nathan der Weise*, med sitt tolerante og inkluderende syn på religion, en toleranse som for en stor del var til stede i den tyske klassisisme, men som fikk en blomstringstid hos tidligromantikerne. Hos romantikerne forvandlet denne toleransen seg etter hvert til et sterk nasjonalistisk preget livssyn, fulgt av intoleranse også på det religiøse område.

### ***Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Friedrich Schiller (1759-1805)***

Schiller kan vanskelig settes inn en joakittisk strømning og var heller ingen tilhenger av den romantiske religionsanskuelse. Det som her knytter ham til Novalis og romantikerne, er – ved siden av et personlig vennskap med Novalis i dennes studietid – hans syn på kunstens oppgave og dens avgjørende rolle i en fremtidig statsdannelse, slik det blir lagt frem i hans skrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, (ofte kalt «Ästhetische Briefe»)<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> Ibidem, 61.

<sup>110</sup> Ibidem, 65.

<sup>111</sup> Armand Nivelle, „Das Bild des Menschen bei Novalis“, i *Stoffe, Formen, Strukturen: Studien zur deutschen Literatur*. Utgitt av Albert Fuchs og Helmut Motekat. (München: Max Hueber Verlag, 1962), 279, 281.

<sup>112</sup> Roder, *Die Verwandlung des Menschen*, 215.

<sup>113</sup> Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, (Stuttgart: Philip Reclam jun., 2000).

Dette var brev skrevet 1793 til hertug Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg. I et etterord til den siterte Reclam-utgaven, skriver Käte Hamburger at Schillers estetiske utopi utgjør et markant skille i utopisk tenkning, «Die Frage, wie könnte die Welt vollendet werden?», blir ikke lenger besvart med en sosialutopi på linje med de fiktive statsromaner, men reflektert i en kunstopplevelse.<sup>114</sup> Jeg velger et av mange utsagn, fra niende brev: «Jetzt bin ich an dem Punkt angelangt, zu welchem alle meine bisherigen Betrachtungen angelangt haben. Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern.»<sup>115</sup> I 14. brev lanserer han begrepene “Sinntrieb” og “Formtrieb”, der den første er knyttet til sansene, til «virkeligheten», og ønsker forandring, mens den andre er forbundet med fornuften og ønsker at alt blir ved det gamle. Det tredje begrepet, «Spieltrieb», et begrep skapt av ham selv, forener begge, og her er det kunsten og skjønnheten holder hus; «der Mensch soll mit der Schönheit *nur spielen*, und er soll *nur mit der Schönheit* spielen. ... der Mensch spielt nur wenn er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, *und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*.<sup>116</sup> «Der Spieltrieb» tar begge de to andre opp i seg, det er den som «die Zeit in der Zeit aufhebt», som forener det blivende med absolutt være, og forandring med identitet. Begge de to første tvinger, den første gjennom naturlover, den andre gjennom fornuft, bare gjennom «Spieltrieb» oppheves nødvendigheten, og mennesket kan handle fritt!<sup>117</sup> I sitt skrift *Über naive und sentimentale Dichtung* (1795-96) skiller han mellom to forskjellige slags diktere, de første har en opprinnelige tilgang til naturen og sanseverdenen, de er bare formidlere, mens de «sentimentale» søker tilbake til noe de har tapt, deres diktning blir derfor idediktning.<sup>118</sup> Selv om jeg ikke har funnet kommentarer fra Novalis’ hånd hverken til disse brevene eller til *Über die naive og sentimentale Dichtung*, er det overveiende sannsynlig at han har lest dem, og meget av det må ha stemt overens med han egne ideer, ikke minst må disse linjene i Schillers dikt, *Die Künstler* ha funnet gehør hos ham:

Nur durch das Morgentor des Schönen,  
 drangst du in der Erkenntnis Land.<sup>119</sup>

---

<sup>114</sup> Ibid., 272.

<sup>115</sup> Ibid., 33.

<sup>116</sup> Ibid., 15.Brief, 62, 63.

<sup>117</sup> Ibid., 14.Brief, 56,57.

<sup>118</sup> *Verdens Litteraturhistorie*, bind 6, 283.

<sup>119</sup> Fra Schillers dikt, *Die Künstler* (1789).



### ***Zum ewigen Frieden. Immanuel Kant***

Kant avviser fullstendig Rousseaus fortidige gullaldertid som et gode, ja overhodet enhver form for en fortidig jordisk, paradisisk tilstand. Han ser på utviklingen med et positivt blikk: «... der Übergang aus der Rohigkeit eines bloss thierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft ... aus Vormunderschaft der Natur zur in den Stand der Freiheit».<sup>120</sup> I innledningene til Reclam-utgaven av *Zum ewigen Frieden* (1795)<sup>121</sup> blir det presisert av utgiveren, Theodor Valentiner, at Kant her ikke på noen måte ville ta stilling til «zu den von allen Völkern so erheissten Ziele des ewigen Frieden». Det ville bl.a. kunne føre til at man ga Voltaire rett, når han taler om at denne drømmen «ebenso wenig zwischen Herrschern wie zwischen Elephanten und Rhinoceros, zwischen Wolf und Hund bestehen kann.»<sup>122</sup> Det kan ikke dreie seg om «den evige fred» som et snarlig realiserbart mål, men bare om «sich diesen Ziel zu nähern». Jeg tar Voltaire-sitatet med, fordi det sier noe om hvilken forakt «Evig-fred»-begrepet kunne være utsatt for, til tross for opplysningstidens fremtidsoptimisme.

Kants lille skrift er utformet som en praktisk fredsplan med seks «Preliminärartikler» og tre «Definitivartikler». «Preliminärartiklene» utgjør egentlig et forslag til innhold i en fredsavtale, mens de tre «definitivartiklene» legger grunnlaget for en statsforfatning i en varig fredstid. Etter mitt skjønn er det disse tre siste som har størst interesse i denne sammenheng. Den første sier: «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein.» Kant presiserer her forskjellen mellom en *republikansk* forfatning og en *demokratisk*, fordi demokrati innebærer «im eigentlichsten Verstand des Wortes nothwendig ein *Despotism*».<sup>123</sup> Den andre artikkel lyder slik: «Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.» Bare slik kan folkeretten ivaretas. Kant hevder her at enhver stat kan – slik som det enkelte menneske – tre i samband med en annen stat under de samme lover for å sikre sin sikkerhet, *ein Völkerbund*, som derfor ikke behøver å være *ein Völkerstaat*.<sup>124</sup> Den tredje definitivartikkel lyder: «Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeine *Hospitalität* eingeschränkt werden.» Det innebærer «das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf den Boden eines Fremdlings wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seine Untergang geschehen kann, so lange

<sup>120</sup> Sitert etter Svendsen, *Gullaldertro*, 142.

<sup>121</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, utgitt av Theodor Valentiner, (Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1963), 3f.

<sup>122</sup> Ibid., 4.

<sup>123</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden und andere Schriften*, (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008), 162.

<sup>124</sup> Ibidem, 164.

er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen». Det er altså ingen *Gastrecht*.<sup>125</sup> Denne siste må jo unektelig sies å ha en viss aktualitet også i våre dager, uansett hvilket standpunkt man tar i innvandringsdebatten.

Dette lille skriftet av opplysningstidens fremste filosof, som også var med på å legge grunnlaget for meget av romantikkens ideinnhold, viser hvordan tanker om et fremtidig fredsrike var levende i tiden. Det er dessuten overveiende sannsynlig at Novalis har lest og reflektert over *Zum ewigen Frieden*, selv om de ideer som kom til uttrykk i liten grad samstemte med hans egne forestillinger om et kommende fredsrike, kanskje ikke engang var sammenlignbare. Kant har også gitt et bidrag til den nye estetikk i første del av *Kritik der Urteilskraft*, der han ser en mulighet for en forbindelse mellom natur og frihet i skjønnhetens verden. Her skriver Hans Sørensen: «På sin samtid og nærmeste ettertid (romantikken) virket han derfor som en besværlig blokk man måtte flytte, så det kunne bli plass til fri utfoldelse, ikke etter regler som naturen ga, men etter regler som selv var natur.»<sup>126</sup>

Antagelig var denne blokken slett ikke tung for Novalis, fordi hans regler befant seg utenfor det område Kant anerkjente som erkjennbare.

---

<sup>125</sup> Ibidem, 169.

<sup>126</sup> Hans Sørensen, «Europeisk litteratur», *Verden litteraturhistorie*, bind 6, (Oslo: Bokklubbens nye bøker, J.W. Cappelen forlag, 1972), 402f.

### III. To forløpere

#### *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*

#### **Friedrich Schleiermacher (1768-1834)**

Jeg har allerede omtalt Lessings skrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* som en sannsynlig inspirasjonskilde til *Die Christenheit*, noe som også blir hevdet av Jane Kneller i hennes essay *Novalis' View of sociability in Christianity or Europe*.<sup>127</sup> Den direkte foranledningen er likevel uten tvil Schleiermachers *Über die Religion Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.<sup>128</sup> Jeg begynner derfor med dette skriftet som sammenligningsgrunnlag, selv om det kom ut et tiår senere enn det andre verket som skal tjene til sammenligning, *Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter*.

Teologen Friedrich Schleiermacher kom, som Novalis, fra et hjem preget av herrnhutisk kristendom – hans far var prest i en herrnhutisk menighet – men han brøt med denne retningen og ble kantianer. Han skal ha forkastet all metafysisk spekulasjon og ved siden av teologistudiet ha kastet seg over matematikken. I 1796 fikk han en stilling som prest i Charite-menigheten i Berlin, der han etter hvert knyttet vennskap med Friedrich Schlegel og ble medarbeider i hans og brorens tidsskrift *Athenäum*. Friedrich Schlegel selv var, i følge et brev til Novalis i desember 1798, i ferd med å stifte en ny religion: «Ich denke, eine neue Religion zu stiften. Dass dies durch ein Buch geschehen soll, darf um so weniger befremden, da die grossen Autoren der Religion, – Moses, Christus, Mohammed, Luther – stufenweise immer weniger Politiker und mehr Lehrer und Schriftsteller werden.»<sup>129</sup>

Schleiermachers taler, som ikke synes upåvirket av Schlegels forehavende, ble utgitt anonymt våren 1799 og naturlig nok lest og diskutert i romantikerkretsen i Jena. Kristendom hadde ellers ikke vært et sentralt emne i denne kretsen, bortsett fra hos Novalis, men kom nå på

<sup>127</sup> Jane Kneller, 'Sociability in Christianity or Europe', 114, Frischmann, Millan-Zaibert (utg).

<sup>128</sup> Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (Stuttgart: Philipp Reclam Jr., 2007).

<sup>129</sup> Safranski, *Romantik*, 136.

dagsordenen. Den religion som ble forfektet i *Reden*, er etter Safranskis mening ikke nettopp den kristne, men en «fantasireligion» eller «fantasiens religion».<sup>130</sup>

Den grunnleggende ide hos Schleiermacher er imidlertid at religiøsiteten er en del av menneskets kjennetegn, på samme måte som tenkeevnen og evnen til moralsk handling. Religionen hviler altså ikke bare på det moralske, slik Kant hevder. Religionens kjerne er «Sinn und Geschmack fürs Unendliche»,<sup>131</sup> og følelse for og anskuelse av universet: «In der Religion wird das Universum angeschaut, es wird gesetzt als ursprünglich handelnd auf den Menschen.»<sup>132</sup>

Skriftet består av fem taler, der den første kaller seg en «Apologie», en forsvarstale. Schleiermacher hevder her at til tross for at mange – særlig «die Gebildeten» – anser religionen som uten betydning, opplever Schleiermacher at dette ikke er tilfelle. Han presenterer seg selv som en teolog, som ikke er enig i tidens teologiske oppfatning av at det står dårlig til med religionen i samtiden. Han vil tale om «die heiligen Mysterien der Menschheit»;<sup>133</sup> religionen er en del av mennesket, fordi den springer ut av «dem Inneren jeder bessern Seele notwendig von selbst».<sup>134</sup> Schleiermacher vil vekke den sovende del i det beste av menneskeheten, «die Liebe zum Höchsten zu entzünden, das gemeine Leben in ein Höheres zu verwandeln, die Söhne der Erde auszusöhnen mit dem Himmel, der ihnen gehört und das Gegengewicht zu halten gegen die schwerfälligen Anhänglichkeit des Zeitalters an das gröbere Stoff.»<sup>135</sup> Vi ser allerede her fremtidsvisjoner, som ikke ligger langt fra Novalis' beslutning om at «die Welt muss romantisiert werden.» Schleiermacher oppfordrer «die Gebildeten» til å se bort fra alt som hittil har fått benevnelsen religion og bare feste blikket på «Diese einzelne Andeutungen und Stimmungen ... , die Ihr in allen Äusserungen und edlen Taten gottbegeisterten Menschen finden werdet», han taler til følelseslivet, jeg antar først og fremst hos kultureliten.<sup>136</sup>

Annen tale understreker hva religion etter Schleiermachers mening innebærer. Han søker her å trekke opp skillelinjer mellom religion og metafysikk og moral, til tross for at de forholder seg til samme «Gegenstand», nemlig til universet og menneskets forhold til det. Ut fra dette har alle misforståelser oppstått. Mens metafysikken klassifiserer universet i ulike vesen, så

<sup>130</sup> Ibid., 134.

<sup>131</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 36.

<sup>132</sup> Ibid., 86.

<sup>133</sup> Ibid., 5.

<sup>134</sup> Ibid., 26.

<sup>135</sup> Ibid., 10.

<sup>136</sup> Ibid., 22.

pålegger moralen mennesket plikter utfra det samme. «Auch sowas darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten.»<sup>137</sup> «Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche»,<sup>138</sup> en definisjon som ofte er blitt sitert som et symbol på romantikernes forhold til det religiøse. Litt senere skriver han: «Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, dass ein grosser Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so grossen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann?»<sup>139</sup> Det vesentlige er som nevnt, «die Anschauung des Universums». Her blir Schleiermacher ganske euforisk og nesten erotisk i sin beskrivelse av det første møte med universet før «Anschauung » og «Gefühl» har skilt lag, og han skildrer denne opplevelsen i poetiske ordelag, ikke ulikt Novalis:

Flüchtig ist er und durchsichtig, wie der erste Duft womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, und zart wie ein jungfräulicher Kuss, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht *wie* dies, sondern er *ist* alles *dies selbst*.<sup>140</sup>

Han samstemmer i at all handling bør og kan være moralsk, men religiøse følelser skal ledsage alle menneskets handlinger «wie eine heilige Musik»; mennesket skal «Alles mit Religion tun, nicht aus Religion».<sup>141</sup> Schleiermacher fremsetter senere i talen sitt syn på menneskehetens historie; man må ikke bare se på hvordan den er i sin væren, men hvordan den blir i sin vorden: «auch sie hat eine grössere Bahn welche sie nicht wiederkehrend, sondern fortschreitend durchläuft, auch sie wird durch ihre innere Veränderungen zum Höheren und Vollkommenen ausgebildet».<sup>142</sup> Her forbinder Schleiermacher religionen med historien, en historie som er fremadskridende og ikke gjentakende. «Geschichte im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr».<sup>143</sup> Hva som skjer etter historiens slutt, er ikke et tema i dette skriftet.

Spørsmålet i tredje tale er hvordan man kan vekke religionen i mennesket. Det er i denne talen at kunstens betydning særlig vektlegges, og jeg har derfor prøvd å gi et fyldigere referat av denne enn av de andre fire, fordi kunsten, som også omfatter eller er synonymt med det poetiske, her skildres som en brobygger på veien til den fullkommengjørelse som historien stiler mot.

---

<sup>137</sup> Ibid., 30.

<sup>138</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 36.

<sup>139</sup> Ibid., 81.

<sup>140</sup> Ibid., 50.

<sup>141</sup> Ibid., 47.

<sup>142</sup> Ibid., 67.

<sup>143</sup> Ibid., 67.

Schleiermacher gjør klart at det er umulig å påtvinge andre sine egne religiøse ideer; hvis et menneske blir grepet av religiøse følelser, må det skje i frihet, og han sammenligner dette med følelsen for kunst. Begge opplevelser må være frie. Om han derved setter likhetstegn mellom religion og kunst, er kanskje å tolke ham vel langt i romantisk retning. Den religiøse følelse er imidlertid alltid til stede i mennesket, «... sie ist ununterbrochen wirksam und lebendig, macht alles zu einem Gegenstand für sie und jedes Denken und Handeln zu einem Thema der himmlischen Phantasie.»<sup>144</sup> Her bringer Schleiermacher også inn fantasien, som spiller en så stor rolle i Klingsohrs eventyr i *Heinrich von Ofterdingen*, og som er uløselig knyttet til poesien. Som nevnt allerede i første tale er Schleiermacher overbevist om at mennesket har en religiøs sans i sitt indre og at derfor enhver belæring og alle læresetninger i religion så vel som i kunst, er av det onde. Og selv om en hellig flamme skulle springe over til et annet menneskes indre, så forblir den annen helt fri i sitt ståsted overfor anskuelsen av universet.

Schleiermacher uttrykker videre sin bekymring over at dagens oppdragelse bare tar sikte på å fremme det endelige, «damit das Unendliche ihm soweit als möglich aus den Augen gerückt werde.»<sup>145</sup> Det er ikke tvilerne og de som spotter det religiøse, som er årsaken til at religionen spiller så liten rolle i dagens samfunn, heller ikke de umoralske, men det er de praktiske og forstandige; allerede fra tidlig barndom undertrykkes individets lengsel etter en høyere virkelighet. Schleiermacher har sett hvordan unge mennesker søker etter det som overskrider det sansbares lover, og vet at det er slik religionen først gir seg tilkjenne, men er redd at den vil dø uten næring. Han ser en mulig illusjon i det å søke det uendelige utenfor det endelige, men medgir at denne illusjonen deles med alle dem som ennå ikke kjenner det endelige (de unge?) og også med mange folkeslag og mange visdomsskoler. Derfor ble i en periode troen på alle slags underlige skikkelser og naturvesener tillatt i barndommen, og her ble også Gud, Den hellige ånd og englene plassert, som leketøy for barn. Dette område ble også flittig benyttet av dikterne, men deretter ble menneskene mer og mer overlatt til seg selv. Og i dag blir denne hang til det overnaturlige med vold undertrykket og fjernet, og eventyr og historier er blitt erstattet med lange, kjedelige, moraliserende historier, der fantasien blir undertrykket.<sup>146</sup> Dette vil med et Novalis-begrep si at all poesi er vekk, «und die Welt muss romantisiert werden». Nå må alt ha en hensikt og være nyttig, tid til rolig ettertanke ansees som lediggang og alt må bli forstått, «das Was» og «das Wie» har veket plassen for «das

<sup>144</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 93.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 98.

Wozu» og «das Woher».<sup>147</sup> Den rene kjærlighet til kunst og diktning blir ansett som en utsvevelse, som så vidt kan tåles fordi den ikke er så ille som andre ting. På den annen side finnes det også «phantastische Naturen», som ikke vil ha noe med det jordiske å gjøre, men disse har bare «Anfälle von Religion».<sup>148</sup> Her tar Schleiermacher bevisst avstand fra all mystisisme, selv om Haym hevder at «er predigt Mysticismus, aber er predigt mit nüchtern-kritischer Sinn. Dieser kritischer Sinn fehlt Hardenberg gänzlich.»<sup>149</sup> For Schleiermacher er anskuelsen av universet og mennesket, satt inn i en historisk sammenheng, det essensielle. Universets stadige virksomhet tilsvarer de religiøse medfødte anlegg hos menneskene, og Schleiermacher er overbevist om at det blant hans tilhørere ikk er noen «... dem nicht einmal der hohe Weltgeist erschienen wäre».<sup>150</sup> Det som mangler i hans samtid er «die Heroen der Religion, die heiligen Seelen». En gjenfødelse av religionen trenger hjelp, enten det er fra det daglige liv, bestrebelser i en engere krets eller fra unike åndsmennesker i menneskehetsutviklingen. Kanskje er det disse linjene som har vært med på å gi Novalis impulsen til *Die Christenheit*? Schleiermacher hevder i hvert fall at det avgjørende er omfanget og styrken i følelsen for universets virksomhet; her forholder det seg slik at den høyest utdannede og vise som mangler denne følelsen, ikke står religionen nærmere enn en dåre, som har det rette blikk for den. Det er «die anschauende Kraft» som må frigjøres allerede i barndommen.<sup>151</sup> Med forbedringer innen oppdragelse er det som med revolusjoner, hvis de ikke er utgått fra et høyere prinsipp, glir de tilbake til det samme; bare noen ytre forandringer blir tilbake.

Schleiermacher er overbevist om at hans tilhørere er klar over dette, at også de innser «die Heiligkeit des kindlichen Alters».<sup>152</sup> Det er interessant å se at Schleiermacher her gir barnet og barndommen en egen selvstendig betydning, muligens har han lest *Emile*. Men han er ved godt mot, fordi anskuelsens kraft snart vil bryte gamle skranker og ta sitt rike i besittelse og hvert organ vil åpne seg. En ubegrenset frihetsfølelse vil meget vel kunne eksistere sammen med en fast besluttomhet. Dette er den store utfordring, som han ønsker at de beste blant hans tilhørere skal formidle, både til sine samtidige og til sine etterkommere. Og her vil religionen, (vel å merke den schleiermacherske!) være dem til stor hjelp. Følelsen for og anelsen om universet er en forutsetning for både å kunne elske og forakte det materielle og

---

<sup>147</sup> Ibid., 99.

<sup>148</sup> Ibid., 105.

<sup>149</sup> Haym, *Die romantische Schule*, 463.

<sup>150</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 108.

<sup>151</sup> Ibid., 108.

<sup>152</sup> Ibid., 109.

slik bringe med seg en lengsel etter uendeligheten. Og her er vi ved det essensielle: Det er tre veier til denne følelsen: den første går innover mot Jeget, den andre mot det ubestemte i anskuelsen av verden, og til slutt har vi en tredje vei, som bare tilfredsstilles ved en forening av begge, noe som kun kan oppnås gjennom kunsten og dens verk. Søker man fra periferien mot et midtpunkt fra stadig større avstand, vil man til slutt miste det endelige og skue det uendelige, universet selv. Slik kan det enkelte menneske gjenkjenne seg selv i motsetningen mellom sin ytterste periferi og sitt innerste sentrum, og slik finne seg selv i uendeligheten og samtidig i enheten. Alle disse veier fører til religionen.<sup>153</sup>

I Schleiermacher selv lever det et ønske om selv å kunne oppleve hvordan følelsen for kunst forvandles til religion; muligheten ser han klart, men ennå er det for ham en skjult hemmelighet, en hemmelighet som vi må anta for Novalis var – for igjen å sitere Goethe – «ein offenbar Geheimnis». Selv om Schleiermacher selv mangler denne erfaring, tror han kunsten vil kunne forårsake en plutselig fremtidig åpenbaring av universet. Han peker her også på gamle mytologier, «das Geschäft uralten, morgenländischen Mystizismus»,<sup>154</sup> ikke minst den egyptiske, der anskuelsen av uendeligheten levde side om side med den største overtro. At en slik «kunstreligion» har behersket folk og tidsaldre, kjenner han selv riktignok ikke til, selv om han fremhever kunstfølelsens betydning både for den greske og den egyptiske religion; den har overrasket dem «mit neuer Schönheit und Herrlichkeit» og mildnet deres opprinnelige begrensning.<sup>155</sup> Også grekernes naturreligion fikk gjennom dikterne en skjønnere form, og slik løftet Platon «die heiligste Mystik auf den höchsten Gipfel der Göttlichkeit und der Menschlichkeit.» Det er fristende å tolke dette som om skjønnet langt på vei kan erstatte religionen eller i det minst gjøre den akseptabel, og det er også interessant å se at Schleiermacher her nærmest sidestiller «Göttlichkeit» og «Menschlichkeit». Han går til og med så langt som til å hylle en for ham – riktignok ukjent – gudinne, som har pleiet Platon og hans religion så omsorgsfullt. Nå tjener hun ingen, og det tette slektskap mellom kunst og religion er ukjent. «Religion und Kunst stehen nebeneinander wie zwei befreundeten Seelen, deren innere Verwandtschaft, ob sie sie gleich ahnden, ihnen doch noch unbekannt ist».<sup>156</sup> Det er gjennom kunsten religionen skal gjenoppstå; et utsagn som synes å uttrykke det vesentlige i romantikernes syn på det religiøse. Men ennå venter religionen med lengsel på denne forening, som må skje i kjærlighet. «Das grösste Kunstwerk ist das, dessen

<sup>153</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 110.

<sup>154</sup> Ibid., 112.

<sup>155</sup> Ibid., 112.

<sup>156</sup> Ibid., 113.



Stoff die Menschheit ist, welches das Universum unmittelbar bildet ....». Videre leser vi: «Lasst uns Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschlingen, eine endlose Galerie der erhabensten Kunstwerke durch tausend glänzenden Spiegel ewig vervielfältigt.»<sup>157</sup> Mer estetisk kan vel ikke en religiøs fremtidsdrøm uttrykkes!

I den fjerde talen dreier det seg om det sosiale i religionen, det vil i denne sammenheng si begrepet «kirke». Schleiermacher skriver om «die wahre Kirche», som omfatter alle «die Religion leben». Den er nødvendig som et sosialt element for å utveksle følelser og erfaringer, men «religiöse Mitteilung ist nicht in Büchern zu suchen, wie etwa andere Begriffe und Erkenntnisse. ... nur wenn sie verjagt ist aus der Gesellschaft der Lebendigen muss sie ihr vielfaches Wesen verbergen in toten Buchstaben.»<sup>158</sup> Man undres fremdeles litt over denne uttalelsen, siden Schleiermacher er prest i en luthersk menighet. Den samstemmer heller ikke med Friedrich Schlegels uttalelse om at han vil presentere sin nye religion i en bok, selv om mulighetene utenfor bokstavenes verden kunne synes ganske begrenset, så lenge man ikke skapte et nytt, religiøst rituale. Å gå ut på markedsplassen og forkynne, slik middelalderens millenarister gjorde, lå vel heller ikke denne kretsen nær.

Schleiermacher hevder imidlertid at religionen ikke kan formidles i lette samtaler; «in einem grössern Stil muss die Mitteilung der Religion geschehen».<sup>159</sup> Selv om dette nok kan sees som et forsvar for kirkelige embeter, så heter det videre at skillet mellom leg og lærd bare er tilsynelatende, fordi «Jeder ist Priester, indem er die Anderen zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zueignet hat ....»<sup>160</sup> Schleiermacher presiserer at han her ikke taler om hvordan det burde være, men hvordan det *er*, hvis «die Gebildeten» ikke innser dette, beror det på dem selv.<sup>161</sup>

Det skjellsettende i fjerde tale og som har vist seg i skriftets virkningshistorie – i det minste her i Norge et par år tilbake, – er påstanden om at kirke og stat bør skilles. «Hinweg also mit jeder solcher Verbindung zwischen Kirche und Staat!»<sup>162</sup> For Schleiermacher er «die wahre Kirche» ikke bundet til kirkelige lover, kirken skal være slik at den blir «eine fliessende Masse ..., wo es keine Umrisse gibt, wo jeder Teil sich bald hie, bald dort befindet, und alles

---

<sup>157</sup> Ibid., 115.

<sup>158</sup> Ibid., 120. Her kan man kanskje ane en linje til vår egen Henrik Wergeland: *Skabelsen, mennesket og Messias*, «Drot er hver på jorden, præst er hver for Gud».

<sup>159</sup> Ibid., 121.

<sup>160</sup> Ibid., 123.

<sup>161</sup> Ibid., 128.

<sup>162</sup> Ibid., 129.

sich friedlich untereinandermengt». <sup>163</sup> Kirken er derfor intet statsanliggende. Han uttrykker her et personlig ønske: «Möchten doch alle Häuptern des Staates, allen Virtuosen und Künstler der Politik auf immer fremd geblieben sein auch die entfernteste Ahndung der Religion! Möchte doch nie einer ergriffen worden sein von jener Gewalt jenes epidemischen Enthusiasmus, wenn sie doch ihren Individualität zu scheiden wussten von ihrem Beruf und ihrem öffentlichen Charakter». <sup>164</sup>

Skal man tenke seg en form for kirke som skal tilsvare universet, kan en familie være det som best gjenspeiler dette, «wo die Töne der Liebe alle Bewegungen begleiten, hat sie die Musik der Sphären unter sich.» <sup>165</sup> Enhver skal oppleve seg som en del av og et verk av universet, der det guddommelige også åpenbarer seg. Og her ser Schleiermacher med håp frem til den begynnende tekniske utviklingen – et håp som synes å være i slekt med opplysningsfilosofenes – som han tror ikke bare vil frigjøre mennesket fra tungt kroppslig arbeid og derved gis et lettere liv; det vil også ledes «unmittelbar in die heilige, nun zahlreichere und geschäftigere Versammlung der Anbeter des Ewigen.» <sup>166</sup> Alle vil oppleve seg som en del av universet. Da vil skillet mellom Gud og menneske på sett og vis falle bort: «Alles Menschliches ist heilig, denn alles ist göttlich.» <sup>167</sup>

I femte og siste tale tar Schleiermacher for seg de ulike religioner. «So habe ich überall die Vielheit der Religionen und ihre bestimmtesten Verschiedenheit als etwas Notwendiges und etwas Unvermeidliches vorausgesetzt.» <sup>168</sup> Kirkens oppgave som enhet er at man i den skal kunne få innblikk i andres religion, dem man selv ikke kjenner ut fra sin egen. Schleiermacher lanserer her begrepet «*Die natürliche Religion*»; en religion som ikke har noen egentlig form, ingen individuell fremstilling. Opplysningstidens fornuftsreligion er «eine magere und dünne Religion», et syn som for øvrig var gjengs i romantikernes krets. <sup>169</sup> Ellers er det likegyldig om en religion har få eller mange tilhengere. «Bleibt er allein damit und ohne Jünger, es schadet nichts.» <sup>170</sup> Det viktige er imidlertid «das erhabene Augenblick, in welchem der Mensch überhaupt in das Gebiet der Religion eintritt!» <sup>171</sup> Her ser vi tydelig at det er den enkeltes følelse som er det avgjørende. For Schleiermacher er religionen likevel ingen

---

<sup>163</sup> Ibid., 151.

<sup>164</sup> Ibid., 140.

<sup>165</sup> Ibid., 151.

<sup>166</sup> Ibid., 155.

<sup>167</sup> Ibid., 156.

<sup>168</sup> Ibid., 159.

<sup>169</sup> Ibid., 183.

<sup>170</sup> Ibid., 176.

<sup>171</sup> Ibid., 176.

øyeblikksforeteelse, men noe som fortsetter. Den må også ha en «begynnelse» – «Wenn eine bestimmte Religion nicht mit einem Faktum anfangen kann, kann sie gar nicht vorkommen.»<sup>172</sup> Slik settes religionen inn i en historisk kontekst.

Og nå kommer vi til det som gjør at Schleiermacher ikke ble oppfattet som kjettersk, selv om han riktignok måtte forlate sitt embete i Berlin;<sup>173</sup> for ham er kristendommen den religion som overskygger alle andre religioner. Det er kristendommen som i bunn og grunn er den religion som skuer universet og som «die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet...»<sup>174</sup> Og her kommer, for første gang Kristus inn, og det blir poengtert at det ikke er den kristne moral som Schleiermacher beundrer, «aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die grosse Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee, dass alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete.»<sup>175</sup> Her er det formidlerrollen Schleiermacher beundrer, og det er også den som skal etterfølges. Likevel vil en slik formidlerrolle ikke være nødvendig i fremtiden: «Das Christentum, über sie alle erhaben und historischer und demütiger in seiner Herrlichkeit hat diese Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt, es wird eine Zeit kommen, wo es von keinem Mittler nicht mehr die Rede wird, sondern der Vater alles in Allem».<sup>176</sup>

Kristendommen skal heller ikke være enerådende på en despotisk måte.<sup>177</sup> Det ligger nettopp i dens natur at den stadig kan utvikle nye former for religion. «Unzählige Gestalten der Religion sind möglich»,<sup>178</sup> og slik vil det i fremtiden bli en samling om «Anschauung des Universums». En slik tid ligger likevel langt frem. Talen ender med en oppfordring til leserne (die Gebildeten.): «So tretet gleich ein in die eine und unteilbare Gemeinschaft der Heiligen, die alle Religionen aufnimmt und in der allein jede gedeihen kann.»<sup>179</sup>

En kommentar til Schleiermachers kristendomsforkynnelse ligger nær: Her er ingen tale om synd eller syndserkjennelse, noe som også Safranski påpeker: «mit dem Dualismus den Schleiermacher überwinden will, ist auch das Böse verschwunden. Es versteht sich selbst,

---

<sup>172</sup> Ibid., 185.

<sup>173</sup> Årsaken var ikke dette skriftet, men et forhold til konen til en prestekollega. Kanskje ble dette også forsterket ved hans positive omtale av Friedrich Schlegels roman *Lucinde*, som langt på vei forfektet fri kjærlighet.

<sup>174</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 195.

<sup>175</sup> Ibid., 201.

<sup>176</sup> Ibid., 205.

<sup>178</sup> Ibid., 206.

<sup>179</sup> Ibid., 207.

dass Kreutz, Tod und Auferstehung, Weltgericht und Verdammnis, dieser ganze christliche Apparat des heiligen Schreckens in Schleiermachers wohlgelaunte Religion, kein Platz findet.»<sup>180</sup>

Selv uten Novalis' direkte referanser til Schleiermacher, som « en bror som vil vise veien og som har vevet «einen Schleier für die Heiligen», er det lett å gjenkjenne Schleiermachers ideer i Novalis' skrift og en forbindelse til romantikernes syn på tilværelse og religion. Det gjelder ikke minst Schleiermachers lovprisning av fantasien og kunsten, men også hans synkretistiske syn på en religion, en kristendom, der alt kan få plass, selv om dette ikke er så spesifikt uttalt som i Pico della Mirandas tale av 1486 om *Menneskets værdighet*.<sup>181</sup> Riktignok er Schleiermachers språk i følge Riccarda Huch etter Goethes mening «rhetorisch, peinlich platonisierend, ganz unromantisch» og Friedrich Schlegel skal ha uttalt: »Religion ist nicht viel darin, übrigens sei es ein gebildetes und freies Buch, ein klassischer Essay»,<sup>182</sup> men det hersker likevel ingen tvil om at essayet var et foranledningen til at *Die Christenheit oder Europa* så dagens lys. Jeg komme tilbake til en mer inngående analyse av dette.

### ***Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter. Francois Hemsterhuis***

En annen filosof, i dag ganske ukjent for de fleste, er hollenderen Francois Hemsterhuis (1721-1790). Han skrev på fransk, ble regnet som en platoniker og var opptatt av estetikk og moralfilosofi. Han var en personlig bekjent av Goethe, Herder, fyrstinne Amalie von Gallitzin<sup>183</sup> og en rekke andre av tidens kulturpersonligheter. Wilhelm Schlegel kaller ham lett ironisk «Propheten gleichsam des transcendentalen Idealismus.»<sup>184</sup> Det er tvilsomt om Novalis noen gang traff Hemsterhuis personlig, men i følge Friedrich Schlegel skal han studert hans skrifter allerede som tyve-åring i 1792-93.<sup>185</sup> Disse studiene tok han opp igjen

---

<sup>180</sup> Safranski, *Romantik*, 144.

<sup>181</sup> Pico della Mirandola, *Om menneskets værdighet*. (Oratio de Hominis Dignitate) Her trekker Pico inn både hermetisme og kabbala, og åpner for den innflytelse østlige religioner har hatt på kristendommen. Picos syn på okkultisme og magi synes likevel å være fremmed for Schleiermacher.

<sup>182</sup> Huch, *Blütezeit der Romantik*, 198,199..

<sup>183</sup> Fyrstinne Amalie von Gallitzin, (1748 -1806), en ivrig tilhenger av Rousseaus barneoppdragele. Hun sto lenge midt mellom oppplysningstidens filosofi og katolisismen, og var senere med på å danne den «romantiske katolisisme.»

<sup>184</sup> Haym, *Die romantische Schule*, 797.

<sup>185</sup> Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 256.

høsten etter Sophie von Kühns død i 1797 og sendte hans verk tilbake til August Wilhelm Schlegel med disse ordene: «Erst jetzt habe ich mich von Hemsterhuis trennen können.»<sup>186</sup>

Novalis' notater til denne lesningen, «Hemsterhuis Studien», finnes i hans etterlatte skrifter, deriblant også notater som angår *Alexis; Oder, von dem goldenen Weltalter*. Jeg tar med et eksempel som henviser direkte til et av Diokles' utsagn: «Weisheit muss man hienieden nicht bey *Genie*, sondern bey den Mittelmässigen suchen. Mit *Genie* verbunden – macht sie *Epoche* – *thut Wunder*.»<sup>187</sup>

Grunnen til at jeg valgte *Alexis* som sammenligningsgrunnlag for *Die Christenheit*, er på den ene siden gullaldertemaet, men også fordi poetenes funksjon og poesien betydning for en kommende gullalder er et sentralt tema i verket.

I sitt verk *Novalis, Die Verwandlung des Menschen*,<sup>188</sup> omtaler Florian Roder Novalis' forhold til Hemsterhuis. Han viser til at Novalis hadde den vanen at han alltid satt med pennen i hånden når han leste, noe som også gjaldt hans lesning av Hemsterhuis. Mange ganger dukker ideer, som han senere utdyper nærmere, første gang opp i «Hemsterhuis Studien». Hemsterrhuis hevder at mennesket lever atskilt fra verden og er drevet av en lengsel etter å forenes med den. Grunnen til denne avsondrethet er at mennesket ikke opplever umiddelbart, men gjennom sine sanseorganer. Hvis det ikke hadde hatt disse partielle organene og samtidig hadde vært i stand til å fatte fyllden av ideer, ville det ha opplevd det høyeste som hadde vært mulig, i en fullkommen nytelse. Jeg siterer:

Und wenn wir nun beides zusammen annehmen, dass die Gesamtheit oder die Summe dieser Ideen ohne Medium und ohne die geringste Zeit- oder Teilfolge die ganze Gesamtheit des Gegenstandes darstellte, oder anders ausgedrückt, dass der Gegenstand auf die innigste und vollkommenste Weise der Seele einst würde: dann können wir sagen, die Seele genießt auf die vollkommenste Art.<sup>189</sup>

Det som gjør mest inntrykk på Novalis, er at Hemsterhuis hevder at det likevel finnes noe som forbinder mennesket med den enhet som råder i universet. Det er «det moralske organ», nemlig det som gjør mennesket i stand til å oppnå en sanseoverskridende erkjennelse. Og her er det nemlig betegnelsen *organ* som Novalis fester seg ved.<sup>190</sup> Røttene til dette «organ»

<sup>186</sup> Florian Roder, *Novalis, Die Verwandlung des Menschen*, (Stuttgart: Urachhaus, 1992), 289..

<sup>187</sup> Novalis, *Schriften Bind 2: Das Philosophische Werk I*, utg. av Richard Samuel, i samarbeid med Hans-Joachim Mähl og Gerhard Schulz, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1901), 372.

<sup>188</sup> Roder, *Die Verwandlung des Menschen*, 289.

<sup>189</sup> Ibid., 290.

<sup>190</sup> Novalis, *Schriften, Das Philosophische Werk I*, 214f.

finner Hemsterhuis «in der Liebe», og det som utgjør «organet» er samvittigheten.<sup>191</sup> I fortiden ble dette organet gitt mennesket av Afrodite, men dets innflytelse hos menneskene er etter hvert blitt forkrøpelt, og vitenskapens og kunstenes makt har trukket oppmerksomheten vekk fra det. Likevel er en kjerne blitt tilbake, og den vil kunne blomstre i fremtiden, «dann zeigt sich das glänzende Schauspiel der menschlichen Seele offenbar, und dann mit einem Wort, sehen wir die Beziehungen zwischen Wirkung und Ursachen dringen ein in die Zukunft und bekommen von denen, die uns hören und sehen ohne uns zu begreifen, den geheimnisvollen Namen von Sehern.»<sup>192</sup> Det er dette blikket inn i fremtiden som særlig må ha vekket Novalis' interesse. Høsten 1797 tar Novalis opp sine Hemsterhuis-studier i forbindelse med studier av Fichte, og det som da særlig opptar ham er Hemsterhuis' antagelse av det nevnte «geistig-moralisches Organ» i mennesket: «*Keime künftiger Organe* – Perfectibilität der Organe.» Her skriver Novalis om det moralske organs tre sanseområder: 1. «Verlangen oder Beweggründe», 2. «Pflicht», 3. «Tugend». Videre skriver han at dette organ skiller seg fra de andre organene ved «dass unter den Gegenständen dieses Organes auch das Ich mitbegriffen ist.»<sup>193</sup> Jeg forbinder disse fremtidige organene med Novalis' *magiske idealisme*, de tenkes innebære evner til å forvandle det materielle, også i forhold til døden.<sup>194</sup> I *Allgemeinen Broullion* griper Novalis igjen tilbake til Hemsterhuis. Han tar her avstand fra Kants «Advokat-ånd» og søker etter uoppdagete egenskaper i mennesket, egenskaper som kan vekkes i fremtiden.<sup>195</sup>

*Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter*<sup>196</sup> av Francois Hemsterhuis er en del av *Philosophische Schriften*, oversatt til tysk av Friedrich Heinrich Jacobi og utgitt i Riga 1787. Skriftet er formet som en dialog mellom Diokles og Alexis etter sokratisk mønster, der Diokles er Hemsterhuis' talerør. Dialogen kan i begynnelsen synes å føre bort fra denne oppgavens tema, men for å gi et bilde av hvorfor Hemsterhuis gjorde inntrykk på Novalis og for den senere sammneligningens skyld, refererer jeg den likevel ganske detaljert.

Det hele begynner med en hilsen fra Diokles til den «weise und heilige Diotima», (sannhetens prestinne for Sokrates), etter at han har besøkt Saturns tempel, og her er det nærliggende å

<sup>191</sup> Ibid., 291. Jfr. slutten på *Alexis*, kjærligheten skal bringes et offer ved soloppgang.

<sup>192</sup> Novalis, *Schriften*, 292.

<sup>193</sup> Novalis, *Hemsterhuis-Studien*, 366.

<sup>194</sup> Ibid., 368.

<sup>195</sup> Roder, *Der magische Idealismus* 118 og 308.

<sup>196</sup> Hemsterhuis, *Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter*. Oversatt av Friedrich Heinrich Jacobi (Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787). Verket er utgitt i faksimiliegave, trykket i USA av Nabu Public Domain Reprints. Oversetteren, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) var en tysk filosof og ble regnet som en innflytelsesrik kulturell og politisk kommentator.

føre tankene hen på den saturniske gullalder vi kjenner fra Hesiod og andre.<sup>197</sup> Gjennom den refererte samtalen har Diokles prøvd å gjenskape de bilder som dette oppholdet har etterlatt i hans indre, og – dersom det finnes en gylden verdensalder i det jordiske – ville den være å finne i hennes hellige og rene sjel. Etter denne vakre og høystemte innledning befinner vi oss i en diskusjon, der utgangspunktet er Alexis manglende tiltro til poetene (les: dikterne). De formidler ikke annet enn drømmer og fabler og utgir dem for sannhet. Til disse hører også Hesiod, som beskriver en tid, en gullalder, da menneskene levde lykkelig i fred og uten strev for det daglige brød, en gullalder som Alexis bestrider, menneskene med alle sine nedrige egenskaper, ville ikke ha vært i stand til dette.

Diokles'svar kan synes som et paradoks: «Die menschliche Natur ist nicht ausgeartet, und das goldne Weltalter ist keine Lüge.»<sup>198</sup> Det er netopp dette som Alexis ikke kan godta, og som gjør ham rasende på Homer og Hesiod; det er oppstått et menneskehat i ham, som Diokles vil prøve å helbrede. Diokles ber derfor Alexis forestille seg en nyskapt jordklode, bebodd av alle slags dyr, deriblant også mennesket; alle lever tilnærmet fredelig sammen, til tross for ulike evner. Denne evnen lever i dyrenes instinkt, mens menneskene har evnen til å forestille seg en enda bedre tilstand, en søken etter det fullkomne. Det er ingen forskjell fra den gang når det gjelder dyret, men forskjellen er enorm når det gjelder mennesket. Gjennom det følgende – begge kaller seg tilhengere av den sokratiske metode – går Diokles inn på hva denne forskjellen består i, gjennom en analyse av begrepene «Verlangen» og «Genuss», der dyrene er fornøyd når de får sine legemlige behov stillet.<sup>199</sup>

Begrepet «Genuss» (nyttelse) har en særlig betydning i Hemsterhuis' filosofi, som jeg senere skal komme tilbake til. Og før nyttelsen ligger det en følelse av «Unbehagligkeit» i dets «Verlangen». For å komme til bunns i denne veien til fullkommengjørelse hos alle dyr (og mennesker?), oppstiller Diokles tre forhold man må ha klart for seg: Det første er at intet enkeltvesen kan eksistere gjennom seg selv. Det andre er at i følge naturens gang er det ikke mulig å frembringe et følede og handlende vesen uten at to vesen av samme art, men av forskjellig kjønn, kommer sammen. Det tredje er, og her kommer en annen dimensjon inn, at man ut fra dette kan slutte, at enhver dyreart eller et hvert følede og handlende vesen, som har fått sin eksistens fra to vesen av forskjellig kjønn, har et handlende vesen av mektigere og mer opphøyd natur å takke for sin eksistens. Om Jupiter skapte disse to vesener av ulikt kjønn

<sup>197</sup> Diotima er fyrstinne Amalie Gallitzin, som Hemsterhuis tilegnet de fleste av sine skrifter.

<sup>198</sup> Hemsterhuis, *Alexis*, 10.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 15, 16, 17.

samtidig med at han skapte verden ut av kaos, eller om det har skjedd på annet vis, vites ikke; her må man holde seg til det som prestene og oraklene forteller eller til det som de inspirerte poeter og de udødelige diktere sier om saken.

Alexis godtar alt – og her er vi igjen ved et hovedtema – unntagen dikternes ord. For å klargjøre dette, vender Diokles tilbake til det som først viser seg hos mennesker og dyr, nemlig trangen til næring. Pattedyrene vender seg til morens bryst, mens «die Eyerlegende» søker grovere kost; alle har de en forestilling om en gjenstand som kan tilfredsstille deres behov; dette er fullkomment utviklet hos alle dyr og kalles instinkt. Når den dobbelte følelsen av et behov og den gjenstand som kan fylle behovet, frembringer en bestemt virkning hos et menneske eller et dyr, må denne følelsen være forhåndsbestemt. Ved å betrakte dyret eller mennesket vil man finne: I. Hele rikdommen i dets innbilningskraft består i denne tilstanden. II. Dets moralitet er lik null. III. Forstanden har bare disse to følelser eller ideer som gjenstand for sin virksomhet. IV. Dyrets/menneskets evne til å ville er uten valg, for om det hadde et valg, ville det være mellom følelsen av behov og følelsen av den gjenstand som tilfredsstiller behovet. Disse to følelsene flyter imidlertid sammen i følelsen av «Verlangen». Viljeskraftens bestemmelse til å ville, er følgelig enkel og retter seg direkte til nydelsen (*Genuss*).<sup>200</sup> Det er derfor klart at i dette første øyeblikket er det ikke tale om frihet hverken hos dyret eller mennesket og ingen tanke på plikt; hensikten frembringer kun *en* virkning. Men så snart menneskets innsikt øker, og her tales det utelukkende om mennesket; så snart flere følelser eller ideer av noenlunde samme styrke går inn i innbilningskraften ved siden av den opprinnelige følelse, begynner alle dets evner å utvikle seg, å utbre seg, å øves, og det føler seg fritt.

Alexis følger disse argumentene et stykke på vei, han er enig i at instinktet består av *en* følelse, sammensatt av følelsen av et behov og følelsen av en gjenstand som kan fylle dette behovet. Fordi det dreier seg om noe enkeltstående, bestemmer det viljeskraften på en nødvendig og eneste mulige måte. Men idet han antar at det både hos dyrene og menneskene er tilstede flere begjær, flere ideer, flere følelser, alle med samme styrke, så oppfatter han det som at evnen til å ville, bare gjennom seg selv skulle kunne frembringe en bestemt vilje. Fordi han imidlertid anser en slik forutsetning for uriktig, kan han ikke slutte annet av dette enn at enhver overskyggende ide virker med instinktets kraft. Og hvor blir det da av den lovpriste frihet?

---

<sup>200</sup> Hemsterhuis, *Alexis*, 30. Begrepet *Genuss*, nytelse, spille en viktig rolle i Hemsterhuis' filosofi.



Diokles svarer at Alexis har rett, men at han gjennom dette ikke beviser annet enn at det finnes få frie mennesker, og at egentlig bare den er fri som er «en mester». Diokles forklarer videre at «en mester» er en som ikke lar *en* sterk følelse råde, hvis ikke hans forstand og hans samvittighet har godkjent den etter en grundig undersøkelse. «En mester» lar seg heller ikke påvirke av sin innbilningskraft eller av sitt hjertes følsomhet; men han betjener seg av disse bare for å nyte eller for gjennom dem, i nødsfall, å forsterke sin virksomhet, sin evne til å ville. Diokles gir Alexis rett, når han tilskriver alle dyrs og de fleste menneskers handlinger enkelte overskyggende ideer, som underlegger seg alle deres krefter. Det er mange årsaker til at et såkalt instinkt kan få overmakten, det kan være svermeri, (her tar Diokles oraklet i Delphi som eksempel), det kan være raseri eller galskap, og det kan være fordommer, disse siste er de farligste. «Die Gewalt desselben ist fürchterlich. Es ist eine starke, lebhaft, isolierte, und von den gewöhnlichen Ideen entfernte Vorstellung, die sich in dem Kopfe des Kindes, oder eines wenig aufgeklärten Menschen festgesetzt hat.» Men fordommer kan også forekomme hos mer utviklede individer, som hos filosofer, og de lar seg nesten umulig utrydde. Det som imidlertid ofte skjer, er at den andres ideer til en viss grad trenger inn i motpartens hode og bringer uorden, og dette kan frembringe «die Furien des Hasses, und die grausamste Verfolgung». <sup>201</sup>

Og nå kommer vi til det som Hemsterhuis setter opp som det høyeste prinsipp i mennesket, et prinsipp som står langt over alle andre sjelelige evner:

... ; ein Prinzipium, dass sie alle sieht, sie misst, sie beurtheilt, sie zurecht weiset, sie zusammensetzt, ihnen Thätigkeit und Harmonie giebt oder nimmt, nach dem Verhältnisse seines eigenen Werthes; ein Principium, das allein die Personnalitét des Menschen ausmacht; und das Maas der Unabhängigkeit und der Kraft dieses Princips ist das Maas seiner Weisheit. <sup>202</sup>

Et vist menneske, «en mester», er altså et menneske som hverken er underlagt sine instinkter, sin innbilningskraft eller sine følelser. En slik visdom kan man også finne blant middelmådige mennesker, men hvis den i tillegg blir ledsaget av store evner, «so ist das die Erscheinung eines Gottes unter den Menschen.» <sup>203</sup> Det siste kan man finne mange eksempler på i historien.

På Alexis' spørsmål om ikke en slik vismann vil føle seg ulykkelig i den nåværende verden, svarer Diokles at det motsatte er tilfelle, det er nettopp slik den vise kan utvikle sine ferdigheter videre og være til mest nytte, og her nevnes Apollon, poesiens gud, som eksempel.

<sup>201</sup> Ibid., 35,36.

<sup>202</sup> Ibid., 43,44.

<sup>203</sup> Ibid., 44. Novalis har notert denne setningen i *Hemsterhuis Studien*. Se note 384.

Men nå blir Alexis utålmodig. Han opplever at samtalen har gått inn på et sidespor og vil føre den tilbake til spørsmålet om gullalderen. Diokles takker for påminnelsen, men går ikke videre før han har oppsummert det som de hittil har kommet frem til. I sin leting etter næring har dyr og mennesker kommet frem til de best mulige forhold og himmelstrøk: «so geniessen sie so viel und so oft als sie geniessen können; folglich sind sie glücklich, und für das Thier ist hier sein vollkommenes goldnes Alter.»<sup>204</sup> Og også for mennesket, fordi «die Glückseligkeit des Menschen» kan multipliseres mange ganger.<sup>205</sup>

Her er det som om Hemsterhuis vil gi en mulig vitenskapelig forklaring på gullalderen, uten helt å ville vedkjenne seg en slik, og vi får en lang sekvens om Pythagoras' besøk hos en gammel vismann. Det dreier seg om Arkadien,<sup>206</sup> hvis innbyggere hevdet at deres land var fra før månens tid. Alle årstider var like, flo og ebbe fantes knapt, vinden kom bare fra vest og alle var tilfreds med sitt bosted og hvert menneske regnet seg selv som det lykkeligste. Språket var også fullkomment, «weil sie keine andere Worte oder Zeichen hatte, als solche, welche die Organen, von starken, innerlichen Empfindungen durchdrungen, durch Laut und Geberde von sich gaben.»<sup>207</sup> Døden var som en innsovning og opplevdes som når en moden frukt kaster av seg blomsten. Her lar Hemsterhuis månen forårsake de voldsomste forandringer både i atmosfæren og i stjernekonstellasjoner, og den opptrådte først i skikkelse av en komet. Det oppsto jordskjelv, alle elementer var i opprør, og millioner av mennesker omkom.<sup>208</sup> Månen forårsaket også at jordaksen forskjøv seg, og slik oppsto årstidene.<sup>209</sup> Slik ble månen ansett som en ond gud, og her er «die erste Quelle der ungereimten Idee von einem guten und bösen Urwesen».<sup>210</sup> Døden ble sett på med angst, den var ikke som tidligere forbundet med en enda lykkeligere fremtid. Etter hvert forvandlet månen seg til et dødninghode, til et for evig unyttig vesen, og «der grosse Gesetz der Natur» opprettet likevekten mellom den og jorden.<sup>211</sup> Menneskene forsonet seg litt etter litt med sin skjebne, og den vise kom til den oppfatning at

...das Schöne weniger in der Natur des Gegenstandes als in der Fassungsart des Menschen liegt, in Gegenständen, die viel unharmonischer und heterogener waren,

<sup>204</sup> Ibid., 51.

<sup>205</sup> Ibid., 51.

<sup>206</sup> Arkadien er et antikt landskap på Peloponnes. Det er i litteraturen brukt som et symbol på en idyll, der menneskene levde uberørt av sivilisasjonen og uten bekymringer.

<sup>207</sup> Hemsterhuis, *Alexis*, 63. En slik ide om urspråket innfører Novalis i slutten av *Lehrlinge zu Sais*.

<sup>208</sup> Syndfloden?

<sup>209</sup> Jeg kan ikke her dy meg for å fortelle at jeg nettopp har fått vite at etter nyere funn er det påvist at månen i forbindelse med en meteor virkelig har forårsaket jordaksens hellning!

<sup>210</sup> Hemsterhuis, *Alexis*, 70.

<sup>211</sup> Ibid., 72.

ein Schönes zu erblicken, das zwar unzuverlässiger und schwankender, aber das einzige mögliche unter den gegenwärtigen Bedingungen war.<sup>212</sup>

Diokles spør Alexis om det ikke er slik at det en gang har vært mulig for mennesket å samle alle bruddstykker, alle deler av sannheten og vår innskrenkede viten til et fullstendig hele, som det ikke lenger er spor tilbake av, unntagen i disse tradisjonene fra en tidligere tilstand.<sup>213</sup>

Alexis svarer at han tror på denne beskrevne skygge av en gylden tidsalder, på samme måte som han antar en skikkelse, som kaster skygge, når han ser skyggen. Men gjenstanden som kaster skygge, kan også bare være kunstig, det vil si: skapt av diktere, og stiller vel her et spørsmål som oppleves aktuelt av mange historikere: Er historien en skygge? Hvordan kan man vite at det som kaster skygge ikke er kunstig skapt? Må man ikke være mistenksom overfor alle sannheter som har gått gjennom dikternes trolldom? Når Diokles hevder at det er tre bæresøyler for kunnskap, nemlig historie, filosofi og poesi, så benekter Alexis at poesien har denne rollen. Alexis har tidligere sammenlignet poesien med den nakne kjærlighetsgudinne Venus, altså et vesen med et temmelig tvilsomt rykte, mens Diokles hevder at hun elsket det anstendige og påberoper seg selveste Homer som vitne. Poesien er ikke uten grunn blitt kalt gudenes språk.<sup>214</sup> Diokles spør videre om det ikke ligger en sannhet til grunn for enhver ide, som den mer eller mindre er et tydelig avbilde av. Er ikke den nye sannhet, som blir funnet i enhver vitenskap, en sammensetning av ideer, som er brakt nærmere hverandre? Finnes det kanskje sannheter i geometrien som de store mestere kjente før de ble bevist? Er det ikke både i retorikken og i poesien sannheter, skjønnhet og opphøyde trekk, som ble opplevd og uttrykt før forstanden hadde veiet og bevist dem? Denne sammenstillingen må ha skjedd enten ved en tilfældighet eller gjennom disse ideers natur, eller ved et eller annet virksomt vesen, som kan styre og lede dem. Alexis tror ikke det er tilfeldig, og betviler også at det er skjedd gjennom ideenes egen natur. Derfor, sier Diokles, må det ha skjedd gjennom et virksomt vesen, og dette må undersøkes nærmere. Mellom ideene finnes det samme forhold som mellom de virkelige tingene, derfor forestiller sammensetningen av ideer samme sannhet som hver enkelt ide. Hvis derfor den ideale sammensetning fremstiller skjønnheten, så må den virkelige sammensetningen, hvis den forefinnes, gjøre det samme? Følgelig er i det minste det som ligger til grunn for poesien, sannhet?<sup>215</sup> Til dette svarer Alexis at det er sannhet eller en mulighet, noe Diokles anser komme ut på ett og fortsetter sin argumentasjon: Oppløser skjønnheten seg i mengden av ideer, eller er det ikke slik at den gjør

<sup>212</sup> Ibid., 73

<sup>213</sup> Ibid., 75.

<sup>214</sup> Ibid., 85 f.

<sup>215</sup> Ibid., 89,90.

det lettere for forstanden å omfatte det Hele? Hos et geni er ofte den første ide den vakreste, og det er evnen til å nærme seg ideene på best mulig måte, som frembringer det skjønne og opphøyde. Det vi selv gjør, er lite; det er ikke forstandens langsomme eller hurtige skritt som avgjør, men vårt indre beveges som truffet av Jupiters lyn. Først deretter begynner forstanden sitt arbeid og betrakter det som innbilningskraften tilbyr og etterligner det i sine uttrykk. Oppdagelsen av sammenhengen i ideene kommer ofte som et lyn. Hvem lærte Homer å dikte eller Delfis orakel å si oss noe om fremtiden? Og her stilles poesien opp som et overordnet prinsipp: Det er poesien, som – enten den er oppstått gjennom et genis anstrengelser eller gjennom en guddommelig inngivelse – er den ledende fremfor alle kunster og vitenskaper.<sup>216</sup>

Diokles forklarer Alexis videre at en innsikt i en ny sannhet oppstår gjennom flere ideer. De må fattes av forstanden og dette skjer lettest når de viser seg som skjønne (gjennom poesien) og opphøyde. Ideer, som har mye felles, kommer lettest til en sameksistens gjennom det skjønne, sanne og opphøyde. Når vi oppfatter dem, har gudene en finger med i spillet. Og det er nettopp, «das Wahre, das Schöne und das Erhabene», som her synes å være identisk med poesien, som formidler dette til oss.<sup>217</sup> Dette bringer også Alexis til å forstå at den gamle vismannens historie om Arkadien før månens tilsynekomst har noe for seg. De opplevde ikke denne lykketilstanden fordi de hadde enda et organ, men ved at de ikke kjente til noen annen tilstand, og derfor til en viss grad sto på samme trinn som dyrene.

Alexis erkjenner samtidig at filosofien har mye å takke poesien for, og han vil nå vite om den gyldne verdensalder ikke bare kan være gjenstand for en poetisk betraktning, men også for en filosofisk. Til dette svarer Diokles at alt er gjenstand for filosofien, men det Alexis spør om er, hvorvidt man kan finne bevis – uten at gudene er innblandet – for en gylden tidsalder eller om det bare er en del av menneskets natur å tenke slik. Her går Diokles tilbake til utgangspunktet og sier at *Den gyldne tidsalder* er et figurlig uttrykk. I det han forklarer den som tilstanden til et vesen, som nyter alle den lykke som hans natur og vesen gjør det mulig, så oppfatter jeg det som om han benekter dens historiske realitet, noe som vel også må ansees som rimelig, sett ut fra den tid Hemsterhuis selv befinner seg i. I begynnelsen hadde dyret og mennesket de samme driftene, og dyret ble stående på samme stadium og var lykkelig når det fikk sine behov oppfylt. Hvis mennesket hadde blitt stående på samme sted, hvordan ville da tilstanden ha vært? Da ville dyrets og menneskets bestemmelse være like: nemlig å fødes, å leve og å dø. Men mennesket har andre drifter, drifter som går ut over det å dekke de

---

<sup>216</sup> Ibid., 94.

<sup>217</sup> Ibid., 99.

legemlige behov, de har et håp om noe ubestemt bedre. Og på spørsmål om mennesket noen gang vil komme til å nå en slik tilstand, svarer Diokles, at på samme måte som en fisk, som ennå ikke har utviklet finner og gjeller, kommer til å svømme, og en fugleunge i redet uten vinger også vil komme til å fly, så vil mennesket også en gang komme til oppleve en slik fremtid, selv om det kan ta lang tid. Og her kommer spørsmålet som også ser ut til å nage Hemsterhuis selv: er jorden menneskenes rette element? I hvert fall kommer Alexis til denne konklusjonen: « So wäre in dieser Welt nur das Thier glücklich». <sup>218</sup>

Ved å vende tilbake til utgangspunktet for samtalen, til den tiden da både dyr og mennesker hadde tilstrekkelig, (tanken går her til Rousseau,) hevder Diokles at denne første tilstand må ha vart svært kort, for menneskets drifter og lengsler fikk det til å forakte den. Mennesket strevde videre med sine ubestemte lengsler og fant ingen ting som oppfylte dette behovet i den endelige verden som omga det. Det uoppnåelige i disse gjenstandene fikk mennesket til å tro at det kunne dreie seg om *mengden* av slike gjenstander – at et uendelig antall ville kunne tilfredsstille disse ubestemte driftene. Så lenge menneskets fremskritt holdt seg innen mekanikk og landbruk, nådde mennesket sin hensikt, «und wurde als Thier vollkommen.»<sup>219</sup> Men snart begynte mennesket imidlertid å måle himmelen, bygge flåter til bruk på havet og – for å smykke sin egen skikkelse – utrydde sine brødre. Det begynte å prege tegn på sine egne antatte eiendeler og grave metallene ut av jordens skjød. Mennesket dannet stater, laget lover, og for å gjøre latterlighetens beger fullt, innbilte det seg at det kunne herske over millioner av sin egen art. Så snart dette forunderlige vesen, som egentlig var et vesen av homogen eksistens, ønsket å holde seg nær begge de ytterste grenser for sin natur, mistet det evnen til å sanse alle tings sammenheng. Slik begynte grusomheter, motsetninger, dumheter og uorden å spre seg. Og her trekker Diokles den ganske forbausende, men absolutt oppmuntrende slutning, at dette også har gitt mennesket et bevis på dets egen naturs adel og uforanderlighet, og at denne utartingen bare er en tilfeldig tilsynekomst! <sup>220</sup> Videre hevder Diokles at selv om filosofien kan behandle abstrakte materier med letthet og nøyaktighet, så er det ikke like lett når det gjelder ideer som ligger langt fra hverandre og tilsynelatende motsier hverandre. Da mangler ord, da må tilhørerne lytte mer til tankegangen hos den talende enn til de ordene han uttaler.

---

<sup>218</sup> Ibid., 109.

<sup>219</sup> Ibid., 111.

<sup>220</sup> Ibid., 112.

I den gyldne tidsalder som Hesiod omtaler, var mennesket fullkomment i den grad dets natur tillot det. Selv om mennesket var skapt som et evig vesen, så gikk utviklingen av dets natur skrittvis. Men denne utviklingen fortsatte, og døden var for mennesket bare en naturlig videre utvikling. Etter den store katastrofen, hvor mennesket sannsynligvis hadde mistet visse instinkter, inntok døden en annen skikkelse. Den ble ledsaget av mange ubehagelige og uvanlige elementer og delte synet på livet i to deler, der det ene var det nåværende livet, mens det andre var en mørk og tvilsom videre fortsettelse. Slik kom mennesket gjennom sin forbedringsiver frem til tanken om gullalderen, eller rettere sagt sølvalderen, hvis mål bare var en dyrisk fullkommenhet. Først da det var kommet ut av denne fullkomne tilstand, ble mennesket det ulykkeligste vesen på jorden, inntil en vismann gjennom en opplyst filosofi lærte det å forbinde det nåværende med det fremtidige og slik erkjenne sammenhengen i sin evige tilværelse.<sup>221</sup> To gyldne tidsaldre av meget forskjellig beskaffenhet! Men en tredje tidsalder kan skimtes, en tidsalder, som ikke er mindre forskjellig fra de foregående:

Dieses Alter wird eintreten, mein Lieber, wenn die Wissenschaften des Menschen so hoch gestiegen seyn werden, als es bey jetzigen Organen möglich ist; wenn er an denen Seiten des Universums, welche seinen Untersuchung offen liegen, die Grenzen seiner Einsicht wird deutlich wahrgenommen haben; wenn er das ungereimte Missverhältnis zwischen seinen Wünschen, und dem, was er auf Erden geniessen kann, einsehen, und durch die seltsamen Folgen, die da entstehen, umkehren, und ein heilsames und richtiges Gleichgewicht zwischen seinen Begierden und die Gegenständen, die im vorhandenen Kreise seiner Thätigkeit liegen, zustande gebracht haben wird, wenn er endlich mit allen Einsichten, deren seine Natur hienieden fähig sind, bereichert, die glückliche Einfalt seines ersten Zustandes damit vereinigen, und ausschmücken wird.<sup>222</sup>

Når det gjelder menneskets gullalder etter dette liv, sier Diokles at den vil bli renere, inderligere og mer sammenhengende enn i det nåværende, all kunnskap vil flyte sammen, «wie in dem Brennpunkts eines Krystalls die Farben der Iris zusammenschmelzen, und miteinander nur Ein reines Licht hervorbringen: ein vollkommenes Bild des hochglänzenden Gestirns, das sie in seinem Schosse trug»<sup>223</sup> Dette er det filosofien kan si om den fullkomne alder, som den menneskelige natur kan gjøre krav på. Alexis takker Diokles og vil dra til Delphi og Dodona for å få gudenes råd gjennom oraklene, noe han hittil har stilt seg skeptisk til. Til dette svarer Diokles, at med et slikt sinnelag kan han finne svar der hvor han befinner seg og **i seg selv**, (uthevet av meg) uten hjelp av prester og orakler. Dialogen ender med at

---

<sup>221</sup> Ibid., 116.

<sup>222</sup> Hemsterhuis, *Alexis*, 116 f.

<sup>223</sup> Ibid., 117.

Diokles ved soloppgang neste dag finner at det er på sin plass «der Liebe ein Opfer zu bringen».<sup>224</sup>

I slutten av skriftet har Hemsterhuis – muligens for å gi det et skinn av vitenskapelighet – lagt inn 24 sider med anmerkninger, som kommenterer de ulike begivenheter og filosofer som skriftet henviser til, bl.a. en utredning om jordaksens helning. Det som kan ha interesse i denne sammenheng, er utsagnet om å forbinde det nåværende med det fremtidige. Her henviser Hemsterhuis til pythagoreeren Alkmäon, hvis uttalelse skal ha blitt oppbevart av Aristoteles: « Die Menschen,» sagt Alkmäon, «kommen dadurch um, dass sie den Anfang mit dem Ende, oder das Princip mit dem Zweck nicht zusammenbringen wissen. Ein schöner Gedanke, wenn man ihn nicht im strengen Verstande, sondern bildlich nimmt.»<sup>225</sup>

Dette er nettopp noe Novalis søker; å forbinde begynnelsen med slutten, fortiden med fremtiden, for at noe nytt skal oppstå, noe som er det samme, men likevel «ganz anders». I *Die Christenheit* søker han å gå ut fra det fortidige og la det oppstå i en ny skikkelse, i en fremtid som bærer alle fortidens kvaliteter i seg i forvandlet form. Og her er skjønnheten og poesien de gode hjelperne, som åpner for forståelsen av «das heilige Sinn». I Hemsterhuis' verk er det også forståelsen for poesien som bringer Alexis til innsikt i både fortiden og veien til det eget indre, og dette bringer ham til en innsikt i menneskets uendelige muligheter til det gode. Ut fra alle de notater som Novalis har gjort til *Alexis*, ligger det nær å anta at Hemsterhuis' ideer og dette verket har virket som en inspirerende understrøm inn i Novalis' «tale».

---

<sup>224</sup> Ibid., 120.

<sup>225</sup> Ibid., 144.

## IV. Novalis og gullalderdrømmen

Wir sind auf einer Mission, zur Bildung der Erde  
sind wir berufen.<sup>226</sup>

Som en begynnelse på denne delen, kan det være på sin plass igjen å nevne to begreper hos Novalis. Det ene er *romantisieren*, et uttrykk som for oss i dag har en odiøs klang, men som Novalis forklarer slik: «Die Welt muss romantisiert werden, so findet man den ursprünglichen Sinn wieder. ... In dem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es.»<sup>227</sup> Hensikten med en slik romantisering er derfor ikke å forskjønne virkeligheten, men å bringe det lavere og det høyere, det dennesidige og det transendente i harmoni med hverandre, å skape enhet i motsetningene og slik legge grunnlaget for en ny tidsalder. Det annet begrep, også utformet av Novalis selv, men ikke så eksakt er, *Den magiske idealisme*, som har vært gjenstand for utallige tolkninger, blant annet av Florian Roder i hans verk *Menschenwerdung des Menschen. Der magische Idealismus im Werk des Novalis*. (1997).<sup>228</sup> Den magiske idealisme kan kort og tilstrekkelig ufullstendig defineres som åndens makt over naturen og er derfor et virksomt element i et kommende tredje rike.

### Gullalderspor i Novalis' øvrige diktning.

Før jeg går gjennom innholdet i *Die Christenheit oder Europa*, som danner utgangspunktet for denne avhandlingen, vil jeg søke opp «gullalderspor» i Novalis' øvrige diktning, særlig når de er å finne i tilknytning til poesie og kunst. Jeg har prøvd å følge verkene kronologisk,

<sup>226</sup> Novalis, *Vermischte Bemerkungen*, 13.

<sup>227</sup> *Theorie der Romantik*, utgitt av Herber Uerlings, (Stuttgart:Philipp Reclam junior, 2000), 51.

<sup>228</sup> Florian Roder, *Menschenwerdung des Menschen: Der magische Idealismus im Werk Novalis*, (Stuttgart-Berlin, Mayer Verlag, 1997).



selv om kronologien her kanskje spiller en mindre rolle, siden det hovedsakelig dreier seg om en periode på tre år.

*Fragmente*, *Blütenstaub* og *Lehrlinge zu Sais* er skrevet før *Die Christenheit*, mens Novalis' to mest kjente verk, *Hymnen an die Nacht*, og *Heinrich von Ofterdingen* er skrevet året etter.

I *Fragmenten und Studien. Vermischte Bemerkungen* (1797 -1798)<sup>229</sup> finner vi flere av disse gullaldersporene, mange i tilknytning til det poetiske. Vi finner også barnet, som representant for en gylden tidsalder, slik det beskrives i *Die Christenheit*, og som vi kan gjenkjenner fra første del av *Lehrlinge zu Sais*. Når Novalis skriver: «Wo Kinder sind, ist ein goldnes Zeitalter»<sup>230</sup>, så er det all grunn til å tro at han gjør det som en erindring om sin egen barndom, men det er også som et symbol på alt det som ennå står i knopp, som bærer alle muligheter, også lengselen, i seg. Derfor er barnet et sentralt begrep innen romantikken, ikke minst inspirert av Rousseaus *Emile* (1762), et verk som fikk svært stor innflytelse på fremtidens pedagogikk. Barnet er det opprinnelige, det som oppfatter verden umiddelbart og som ikke er ødelagt av fordommer og forestillinger. Det er også barnet som verden venter på i Vergils *Fjerde Ekloge* og som Novalis oversatte som ganske ung. Samtidig er barnet synonymt med «det tapte paradys», fortiden som kunne oppleves som «tiden før tiden». Slik knytter barnet sammen fortid og fremtid, og forbindes derfor også ofte med ulike mytologier.

Det følgende har Novalis skrevet i en parentes, hvorfor har jeg ingen forklaring på. Her har vi tidens enhet: begynnelse og slutt som griper inn i hverandre og ikke minst eventyret og poesien som formidlere mellom mennesker og guder: «(Die Fabellehre enthält die Geschichte der urbildlichen Welt – Sie begreift Vorzeit, Gegenwart und Zukunft. Die Menschenwelt ist das gemeinschaftliche Organ der Götter. Poesie vereinigt sie, wie uns.)»<sup>231</sup> Her er poesien beskrevet som en formidler både mellom fortid, nåtid og fremtid og mellom menneskene innbyrdes.

Vi får også en hommage til Goethe og mer om poesiens betydning: «Goethe ist jetzt der wahre Statthalter des poetischen Geistes auf Erden».<sup>232</sup> I utsagnet «Der poetische Staat – ist der wahrhafte vollkomne Staat.»<sup>233</sup> ligger vi ganske nær opp til Schillers oppfatning, slik det er uttrykt i *Ästhetische Briefe*, mens motsetningenes forening er mer vektlagt i *Politische*

<sup>229</sup> Novalis, *Fragmente und Studien, Die Christenheit oder Europa*, (Stuttgart: Philip Reclam. Jun, 1984).

<sup>230</sup> Ibid., 30. (96).

<sup>231</sup> Novalis, *Fragmente und Studien, Glauben und Liebe, Die Christenheit oder Europa*, (Stuttgar: Philipp Reclam jun, 1996), 30, (100).

<sup>232</sup> Ibid., 34, (118).

<sup>233</sup> Ibid., 36, (122)-

*Aphorismen*: «Die Zeit muss kommen, wo politischer Entheism und Pantheism als notwendige Wechselglieder aufs innigste verbunden sein werden.»<sup>234</sup>

Det samme finner vi, men på et noe mer metafysisk plan, der også utviklingens mål fastsettes i *Das allgemeine Brouillon. Materiale zu einer Encyklopedie*. (1798-99).

«Die Liebe ist der Endzweck der Weltgeschichte – das Unum des Universums.»<sup>235</sup> Videre har vi

...in der künftigen Welt ist alles, wie in der ehemaligen Welt – und doch alles ganz Anders. Die künftige Welt ist das Vernünftige Chaos – das Chaos, das sich selbst durchdrang – in sich und ausser sich ist – Chaos oder  $\infty$ . Das ächte Märchen muss zugleich Prophetische Darstellung – idealische Darstellung – abs nothwendige Darst seyn. Der ächte Märchendichter ist ein Seher der Zukunft.<sup>236</sup>

Her ligger paradoksene på rekke og rad, og man kan ane den romantiske lengsel etter motsetningenes forening i uendeligheten, om enn ikke i den endelige verden. I *Glauben und Liebe oder der König und die Königin* (1798) gjenfinner vi ideen om en mulig jordisk gullalder.<sup>237</sup> Her refererer Novalis til noe han kaller en gammel hypotese om kometene som «Die Revolutionsfackeln des Weltsystems», og han trekker den slutning at det i hvert fall gjelder for en annen slags kometer, «die periodisch das geistige Weltsystem revolutionieren und verjüngern ... den wir die Menschheit nennen.»<sup>238</sup> Tydelige tegn i tiden er: oversvømmelser, klimaforandringer, svingninger i tyngdepunktet og underlige meteoror – heller ikke et ukjent fenomen i våre dager – alt dette varsler at en ny tidsalder er i emning. Det er nødvendig at slike omveltninger finner sted, men det er også nødvendig å mildne krisene for å forhindre at alt flyter bort. En kjerne må forbli tilbake, som nye former kan danne seg rundt. Det er derfor en feilslutning å anse slike kriser, slike feberanfall, som en sunn, varig tilstand. Ut fra slike kriser utformer Novalis sine tanker om en fremtidig statsform: «Es wird eine Zeit kommen, und das bald, dass kein König ohne Republik, und keine Republik ohne König bestehn könne, dass beide so unteilbar sind, wie Körper und Seele, und dass ein König ohne Republik, und eine Republik ohne König nur Worte ohne Bedeutung sei.»<sup>239</sup> Han gir en

<sup>234</sup> Ibid., 64, (68).

<sup>235</sup> *Novalis Fragment*: Utgivere Daniel Birnbaum og Anders Olsson (Malmø: Kykeon.1990 ), 110.

<sup>236</sup> Ibid., 118.  $\infty$  = uendelighet.

<sup>237</sup> Novalis. *Fragmente und Studien, Glauben und Liebe*, (Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1996), 48-49, (21).

*Glauben und Liebe* er forfattet i anledning av tronbestigelsen til Prøysens nye konge Friedrich Wilhelm III og hans dronning Luise. Det skal særlig ha vært dronningen som har vakt Novalis' begeistring, og han foreslår at alle kvinner burde ha et bilde av henne på sin vegg!

<sup>238</sup> Novalis, *Fragmente und Studien, Die Christenheit oder Europa*, 48, (21)

<sup>239</sup> Ibid., 22 og 49. For Novalis var Konge og Dronning formidlere mellom ideal og virkelighet, mellom menneskeheten og den enkelte.

rekke regler for hvordan de kongelige egenskaper må være og konkluderer med at «Ein wahrhafter Fürst ist der Künstler der Künstler; das ist der Direktor der Künstler. Jeder Mensch sollte Künstler sein. Alles kann zur schönen Kunst werden.».<sup>240</sup> Riktignok kan Novalis anses som monarkist, men han strekker begrepet ganske langt!

I *Die Lehrlinge zu Sais* (1798 -1799), også et fragment, kan det synes som om naturen har tatt religionens plass. Naturen, den tilslørte gudinne Isis, åpenbarer ikke sin transendentale natur uten gjennom et innvielsesarbeid: «... und wenn kein sterblicher, nach jener Einschrift dort, den Schleier hebt, so müssen wir unsterbliche zu werden suchen, wer ihn nicht heben will, ist kein echter Lehrling zu Sais.»<sup>241</sup> I denne «innskriften på Isis-templet» får vi også et innblikk i Novalis' «magiske idealisme». Ellers finner vi i *Lehrlinge* den tradisjonelle ideen om gullalderen som noe forgangent, men som igjen kan vekkes til live. Lærlingen selv må vel antas å være Novalis selv, slik Egon Friedell hevder, «dem das blosse Suchen nach neuen Naturdingen nicht recht genügen will»<sup>242</sup> Den nye tids komme blir, på samme måte som i *Die Christenheit*, beskrevet som et barn: «Es hatte grosse dunkle Augen mit himmelblauen Grunde». «Einst wird es wiederkommen», sagte der Lehrer, »und unter uns wohnen, dann hören die Lehrstunden auf.»<sup>243</sup> Også her har vi en tydelig hentydning til både «Messias-eklogen» og *Die Christenheit*. Annen del heter *Die Natur*. Den og menneskene er tett forbundet, og naturen selv mildnes gjennom mennesker som forstår og elsker den:

und so scheint allmählich die alte goldne Zeit zurückzukommen, in der sie den Menschen Freundin, Trösterin, Priesterin und Wundertäterin war, als sie unter ihnen wohnte, und ein himmlischer Umgang die Menschen zu Unsterblichen machte. Dann werden die Gestirne wieder die Menschen besuchen, der sie gram geworden waren in jenen Zeiten der Verfinsterung ...<sup>244</sup>

«Ein Verkündiger der Natur zu sein, ist ein schönes und heiliges Amt» uttaler læreren fra første del, men en slik «Verkunder» kan bare de utvalgte bli, og også disse har en lang vei å gå. «Nur diesen wird man mit recht ein Lehrer der Natur nennen können» og man finner dem sjelden blant de lærde, men blant kunstnere og håndverkere.<sup>245</sup> Selv om det her ikke uttales direkte, synes det klart at dette også er en del av veien til en ny gullalder; om dennesidig eller hinsidig forblir uklart. I alle fall synes sitatet ovenfor å henspille på en fordums jordisk gullalder før «die Verfinsterung». Ved slutten av fragmentet kommer en flokk reisende til

<sup>240</sup> Ibid., 56. Jfr. Schiller, *Die ästhetische Erziehung des Menschen*: "... und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt".

<sup>241</sup> Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, (Stuttgart: Phillip Reclam. Jun, 2005), 65.

<sup>242</sup> Friedell, *Novalis als Philosoph*, 46.

<sup>243</sup> Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, 63.

<sup>244</sup> Ibid., 70.

<sup>245</sup> Ibid., 97f.

Isis-tempelet, de er på leting etter det tapte urfolket, «dessen entartete und verwilderte Reste die heutige Menschheit zu sein schiene ... »<sup>246</sup> Først og fremst søker de å finne spor etter et hellig språk, som har vært et bindeledd mellom fortidens mennesker og det overjordiske. I dette urspråket synes «Kräften aller Arten der Tätigkeit auf Unbegreiflichste vereinigt zu sein.»<sup>247</sup> Allerede i begynnelsen av fragmentet finner vi imidlertid en hentydning til språk: «Man verstehe die Sprache nicht, weil sich die Sprache selber nicht verstehe, nicht verstehen wolle; die echte Sanskrit spräche, um zu sprechen weil Sprechen ihre Lust und ihr Wesen sei.»<sup>248</sup> For Novalis synes språket å være magisk, språkets klang er det vesentlige og langt viktigere enn dets meningsbærende funksjon, og nettopp slik blir det bærer av en høyere mening.

I utkastene (*Entwürfe*) til dette verket, kommer det tydelig frem at Novalis har forestilt seg en tilnærming mellom Isis-mysteriene og kristendommen. «Jesus, der Held. Sehnsucht nach dem heiligen Gral. Kreuzlied. Nonnen und Mönschlied. Der Anachoret. Der Weinende. Der Suchende. Das Gebet. Sehnsucht nach der Jungfrau. Die ewige Lampe. Sein Leiden. Jesus in Sais.» De nest siste linjene i utkastet lyder: «Das *Kind* und sein Johannes. Der Messias der Natur. *Neues Testamente* – und neue Natur – als *neues Jerusalem*». <sup>249</sup> Her ser vi hvordan en ny tilnærming til naturen kan være som en innvielse, der Isis-mysteriet er forvandlet til et kristent mysterium med johanneiske overtoner, med nær tilknytning til et kommende rike, det nye Jerusalem, om enn ikke av ren jordisk karakter.

I *Heinrich von Ofterdingen*<sup>250</sup> (1800), en roman som for øvrig Rudolf Haym betegner som et av de mest særpregede verk i tysk litteratur,<sup>251</sup> stifter vi for første gang bekjentskap med *die blaue Blume*, eller «lengselens blå blomst», som skulle bli romantikkens hovedsymbol.<sup>252</sup> «Den blå blomst» representerer både lengselen etter noe fremtidig og noe langt borte, men også like meget lengselen etter en fjern fortid, som bærer i seg en ny fremtid:

---

<sup>246</sup> Ibid., 95.

<sup>247</sup> Ibid., 96.

<sup>248</sup> Ibid., 165. I *Monolog*, (Novalis, *Schriften*, 672) finner vi også følgende om språket: «Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniss, – dass wenn einer bloss spricht um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht.»

<sup>249</sup> Novalis, *Die Lehrlinge*, 101.

<sup>250</sup> Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*. (Hamburg: Rowohlt, 1963).

<sup>251</sup> Haym, *Die romantische Schule*, 372. Som en hommage til Novalis kan jeg ikke unnlate å sitere den ellers ganske kritiske Haym: „Der Ofterdingen ist eine der lehrreichsten und merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte der deutschen Dichtung und des deutschen Geistes, und Zweifel an seinem Beruf für Litteraturgeschichte würde billig Jeder erwecken, der die hervorragende historische Bedeutung dieses Romans in Abrede stellte.“

<sup>252</sup> Denne blomsten ble også et av symbolene i studentopprøret i Paris 1968, men da med rød farge.

... von den uralten, goldenen Zeit und ihren Beherrscherinnen, der Liebe und Poesie, von der Erscheinung des Hasses und der Barbarei und ihren Kämpfen mit ihren wohlthätigen Göttinnen, und endlich von dem zukünftigen Triumph der letztern, dem Ende der Trübsale, der Verjüngung der Natur, und der Wiederkehr eines ewigen goldenen Zeitalters.<sup>253</sup>

Her finner vi tydelige tråder tilbake til middelalderens trubadurer og minnesangere, med deres tilbedelse og kurtise av «prinsessen i det fjerne». Også her har vi visjonen om en ny gullalder, men nå er det poesien, fantasien og kjærligheten, ikke religionen, som er dens kilde og fullbringer. I det siste kapitlet gjenfinner vi dette tema i eventyrets form, fortalt av skikkelsen Klingsohr.<sup>254</sup> Eventyret inneholder en overdådig blanding av mytologiske skikkelser, delvis relatert til stjernebilder og planeter, vi kan vel nesten si at hele universet er trukket inn. Her beskrives motsetningen mellom poesien og den tørre fornuft, mellom tro og viten, mellom et mannlig og kvinnelig prinsipp og ikke minst mellom Vesten og Østen, det siste ofte kalt Morgenlandene i romantisk litteratur. Ved hjelp av fantasien blir det gamle riket til slutt gjenopprettet, men i ny skikkelse. Den gyldne tid som profeteres, synes her å være av en mer transendental beskaffenhet enn i *Die Christenheit*, der den til tross for et sterkt idealisert preg forventes realisert i det dennesidige. I den ufullstедige annen del, *Die Erfüllung*, ser vi i diktet *Astralis* hvordan Guds stempel på naturen oppløser tid og rom og bringer fremtiden inn i fortiden. «keine Ordnung mehr nach Raum und Zeit, hier Zukunft in der Vergangenheit.» og kjærlighetens rike åpner seg. «Der Liebe Reich ist aufgetan. Die Fabel fängt zu spinnen an»<sup>255</sup> I Ludwig Tiecks notater om 2. del av romanen finner vi diktet *Die Vermählung der Jahreszeiten*, det er tenkt som en avslutning på denne delen, og det er ved denne «Vermählung» at «das selige Land» kan virkeliggjøres. Litt usikkert er det om dette landet er av jordisk eller oversanselig natur. Her kan man ane en mystisk forvandling av naturen som et av grunnelementene i en fremtidig tidsalder, og jeg forestiller meg at dette har en sammenheng med Novalis' «magischer Idealismus».<sup>256</sup>

Det eneste fullførte verk av Novalis er *Hymnen an die Nacht* (1800),<sup>257</sup> som av mange er blitt regnet som hans ypperste arbeid. Det består av seks hymner, forfattet både i bunden form, frie verselinjer og prosalyrikk, der særlig den frie versformen var forut for sin tid. Verket er nært

<sup>253</sup> Novalis, *Monolog, Die Lehrlinge zu Sais, Die Christenheit oder Europa, Hymnen an die Nacht, Geistliche Lieder, Heinrich von Ofterdingen*, (Hamburg:Rowohlt, Hamburg:1963), 115.

<sup>254</sup> Det antas at det er Goethe som er modell for Klingsohr. Hans eventyr om "Den skjønnne lilje og den grønne slage" kom allerede i 1795 og her kan man finne enkelte likhetstrekk. Novalis skrev denne romanen som en "dannelsesroman", en romanform som var meget populær på 1700-tallet, men den er også skrevet som en kontrast til Goethes *Wilhelm Meister*, som han etter hvert kom til å anse som småborgerlig.

<sup>255</sup> Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*. 2.del. 337.

<sup>256</sup> Ibidem, 217.

<sup>257</sup> Novalis, *Hymnen an die Nacht*. (Hamburg: Rohwolt, 1963.)

knyttet til Novalis' egen biografi og Sophie von Kühns død, men beskriver også menneskehetens historie med Jesu fødsel, oppstandelse og død som et historisk vendepunkt. Her forbindes natten med kjærligheten og det moderlige med døden, drømmen og det hinsidige. Men i tidenes morgen, da gudene hersket over og bebodde jorden, ble den lykkelige tidsalder likevel formørket av bevisstheten om døden. «Die Götter verschwanden mit ihrem Gefolge. Einsam und leblos stand die Natur –. Entflohen war der beschwörende Glauben, und die allverwandelnde, allverschwisternde Himmelsgenossin, die Phantasie. ... Nicht mehr war das Licht der Götter Aufenthalt und himmlisches Zeichen – den Schleier der Nacht warfen sie über sich».<sup>258</sup> Her er den jordiske gullalder forsvunnet for evig, men gjennom Kristi død og oppstandelse forvandles døden og natten til det egentlige livet. Historiens mål og en kommende gullalder er her – i motsetning til i *die Christenheit* – tydelig forvist fra denne verden og lagt til det hinsidige.

Uten å ville trekke altfor bastante slutninger om religionens, poesiens og kunstens plass i Novalis' tekster før og etter *Die Christenheit*, vil jeg likevel hevde at ikke minst religionen har fått en mer markant plass i de etterfølgende verk. Mange av notatene om forbindelsen mellom naturen, «Isis-mysteriene» og kristendommen er for eksempel i *Die Lehrlinge zu Sais* notert ned i *Entwürfe* etter at *Die Christenheit* ble ferdig skrevet, mens den ferdige teksten ble skrevet før. *Hymnen an die Nacht* er tvers gjennom preget av et kristent idesyn. I *Heinrich von Ofterdingen* kommer fantasien, poesien og fabelen nærmest som en lavine, mens den ufullførte annen del også er sterkere preget av det religiøse. Ut fra dette vil antyde, at det tilsynelatende mislykkete skriftet *Die Christenheit* også virket som en bevissthetsvekker hos Novalis. Kanskje har også hans tiltagende sykdom bidratt til dette, hans «tredje rike» synes å ha forflyttet seg mer og mer til livet etter døden, uten at dette for Novalis synes å være et markant skille.

---

<sup>258</sup> Ibid, 60.

## *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment.*

Wo keine Götter sind,  
walten Gespenster.<sup>259</sup>

Dette skriftet, eller «talen», som Novalis ønsket å kalle det – muligens i den hensikt å fremføre den som en slik – ble nedskrevet i løpet av få uker og forelest for Jenakretsen i november 1799. Den foregående sommer hadde Novalis beskjeftiget seg grundig med historie, særlig middelalderens, noe man også må ta i betraktning når det gjelder tilblivelseshistorien, men den direkte foranledningen var, som tidligere nevnt, Schleiermachers skrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, utgitt anonymt 1799. Dette skriftet vakte en viss begeistring hos romantikerkretsen i Jena, og fikk sannsynligvis en innflytelse som langt overskred begeistringen. Som så meget annet i hans forfatterskap forble også *Die Christenheit et fragment*, en genre som forøvrig var *a la mode*. (Det er riktignok sådd tvil om denne betegnelsen er opprinnelig).<sup>260</sup> Det ble – som nevnt i innledningen – ikke særlig godt mottatt, noe Ludwig Tieck gir en begrunnelse for i forordet til utgaven av 1826: «Wir fanden die historische Ansicht zu schwach und ungenügend, die Folgerungen zu willkürlich, und die ganze Abhandlung schwach, so dass sehr leicht die Blößen von jedem Kundigen entdeckt werden konnte.»<sup>261</sup> Schelling skrev en parodi, *Epikureische Glaubensbekenntnis Hans Widerporstens*. Friedrich Schlegel foreslo at begge skulle trykkes i *Athenäum*, mens Wilhelm Schlegel motsatte seg dette og bad om at man skulle innkalle Goethe som smaksdommer. Goethe frarådet visstnok utgivelse av begge; man skulle ikke spøke med religion.<sup>262</sup> Novalis skal imidlertid ha mottatt denne beslutningen med stor sinnsro, og bare uttrykt en beklagelse over at Schellings verk ikke ble trykket. Først i 1826 ble *Die Christenheit* utgitt i sin helhet,<sup>263</sup> for så atter å forkortes i 1837 - utgaven, med Tiecks tidligere innledning.

Det er nødvendig å se skriftet på bakgrunn av den politiske situasjon i Europa. Den franske revolusjon hadde ti år tidligere vakt både bestyrtelse og håp hos Tysklands yngre diktere; ikke minst var begeistringen stor hos romantikerne, som kanskje ennå ikke hadde fattet rekkevidden av begivenheten 19.november 1793 i Paris, da «Fornuftens gudinne» inntok høyalteret i Notre Dame. Da Napoleon i revolusjonens etterdønninger gjorde seg rede til å bli

<sup>259</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 84.

<sup>260</sup> Samuel, „Der Stil des Aufsatzes *die Christenheit oder Europa*“, i *Stoffe, Formen, Strukturen*. 284-302

<sup>261</sup> Roder, *Novalis, Die Verwandlung des Menschen*, 615.

<sup>262</sup> Safranski, *Romantik*, 134

<sup>263</sup> Her kom ordet "Europa" med for første gang.

verdenshersker, minsket i alle fall begeistringens betraktelig og ble i Tyskland vendt til hat og sterk nasjonalisme etter hans seier over de tyske stater i 1806. Men allerede i 1798, året før *Die Christenheit oder Europa* ble forfattet, hadde Napoleon brandskattet Roma og tatt paven til fange. Tilsynelatende var det altså slutt på den katolske kirkes makt.

I tillegg til romantikernes forkjærlighet for middelalderen, må man derfor også ha ovenstående som bakteppe når man leser «talens» begynnelse, slik den fremtrer som en panegyrisk lovsang til middelalderens katolske kirke: «Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; *Ein* grosses gemeinschaftliches Interesse verband die entlegendsten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne grosse weltliche Besitztümer lenkte und vereinigte *Ein* Oberhaupt die grossen politischen Kräfte.»<sup>264</sup> Denne tiden blir skildret som et bilde på menneskenes barnlige tilstand, der de gjennom Mariadyrkelsen får all den moderlige og sjelelige trygghet de trenger i sitt daglige liv. Kirkens folk « predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit, die mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war»<sup>265</sup> Også de hellige fra fortiden, helgenene, kunne yte menneskene hjelp på livets ulike områder. Med rette, skriver Novalis, ble også enhver utidsmessig (*unzeitige*) viten undertrykket; hvis mennesket ble kjent med at jorden bare var en ubetydelig planet, ville det miste respekten både for sitt fedreland, himmelrommet og alt annet beundringsverdig og betrakte alt som døde lovmessigheter. Pavestolen i Roma ble for middelaldermennesket det Nye Jerusalem, « die heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden».<sup>266</sup>

Det er nærliggende å se dette som en ukritisk, nostalgisk hyllest til middelalderen og den katolske kirke, og det siste må, som nevnt, ha falt flere av hans venner i Jena-kretsen tungt for brystet. Men som det blir påpekt av svært mange, også av Sverre Dahl i hans innledning til oversettelsen av *Heinrich von Ofterdingen*: «for Novalis var neppe nostalgien det viktigste».<sup>267</sup> Det viktige var at denne barndommens harmoni måtte gå under, for deretter, gjennom en disharmonisk tidsalder, å oppstå i ny skikkelse. Det dreier seg på ingen måte om en tilbakevending til fortiden. Årsaken til at denne lykkelige periode opphørte, var på den ene side at menneskene ikke var modne nok, på den annen side hadde kirkens menn etter hvert

<sup>264</sup> Novalis, *Fragmente und Studien*. *Die Christenheit*, 68.

<sup>265</sup> Novalis, *Die Christenheit*. 69.

<sup>266</sup> Ibid., 70. Her måtte man altså se den mulighet i øynene, at det var helt slutt på papedømmets makt etter Napoleons krigstog.

<sup>267</sup> Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. Oversatt og med innledning av Sverre Dahl. (Oslo: Bokvennen forlag, 2000), 13.



glemt sin egentlige oppgave, nemlig å være åndelige ledere gjennom innsikt og dannelses; de vendte seg mot materielle verdier, og streben etter makt og anseelse tok etter hvert overhånd, og ødeleggende kriger fulgte. «Unendliche Trägheit lag schwer auf der sicher gewordenen Zunft der Geistlichkeit.»<sup>268</sup> Reformasjonen gjennom Luther, kom derfor som en naturlig følge av dette: «Mit Recht nannten sich die Insurgenten Protestanten, denn sie protestierte feierlich gegen jede Anmassung einer unbequemen und unrechtmässig scheinenden Gewalt über das Gewissen.»<sup>269</sup> Riktignok innførte protestantene en rekke rosverdige ting og avskaffet en rekke dårlige, men de glemte det nødvendige resultat av prosessen, «sie trennten das Untrennbare, teilten die unteilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die echte, dauernde Wiedergeburt möglich war.»<sup>270</sup>

Nå ble religionen underlagt ulike fyrster og slik gjort avhengig av politiske grenser, noe som ødela dens fredsstiftende oppgave. Det som imidlertid opprørte Novalis mest, var at Luther behandlet kristendommen vilkårlig, han miskjente dens ånd ved å innføre en annen religion, nemlig Bibelens hellige allmenngyldighet, og dermed ble den jordiske vitenskap, *filologien*, blandet sammen med kristendommen. «...und nun drückte der dürftige Inhalt, der rohe abstrakte Entwurf der Religion in diesen Büchern desto merklicher, und erschwerte dem heiligen Geiste die freie Belebung, Eindringung und Offenbarung unendlich.»<sup>271</sup> Etter en kort, oppflammende begynnelse viste det seg ikke lenger flere strålende overjordiske syn, små «ewige Funken» som Zinzendorf og Böhme forsvant raskt, og sansen for kunst forsvant samtidig, «die Vertrocknung des heiligen Sinns» ble tydelig merkbart. «Mit der Reformation war es mit dem Christentum getan.» Katolikker og protestanter sto hverandre fjernere enn de sto «Mahomedanern und Heiden.»<sup>272</sup> Dertil kom at de tyske fyrstene med glede overtok de kirkelige eiendommer, samtidig som de hindret de protestantiske kirker å forene seg, og religionen ble innesperret innen landegrenser.<sup>273</sup>

Novalis skildrer også jesuitterordenen, «pavestolens motsoldater» mot reformasjonens utbredelse i tilsynelatende rosende ordelag; slik ble det i alle fall oppfattet av flere ved opplesningen i Jena «Mit grösseren Sicherheit des Erfolgs hatte selbst der alte römische Senat

---

<sup>268</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 71.

<sup>269</sup> Ibid., 72.

<sup>270</sup> Ibid., 72.

<sup>271</sup> Ibid., 73f. For Luther gjaldt *sola scriptura*, «skriften alene», på samme vis som *sola fide*, «ved troen alene» (er frelse).

<sup>272</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 74.

<sup>273</sup> Ibid., 73.

nicht Pläne zur Welteroberung entworfen».<sup>274</sup> Den hadde bekjempelsen av lutheranerne som sin helligste plikt; det er den de katolske statene og Paven – i følge Novalis – hadde å takke for at de overlevde. Men «jetzt schläft er, dieser furchbare Orden, in armseliger Gestalt an den Grenzen von Europa, ... »<sup>275</sup> Jesuitterordenen, som her ikke blir nevnt ved navn, ble etter Novalis mening et mønster for fremtidige ordensdannelser, ikke minst for de såkalte hemmelige selskaper.<sup>276</sup>

Det er tiden etter reformasjonen Novalis vier mest oppmerksomhet. Han oppfatter reformasjonen som et tidens tegn, som fikk stor betydning for hele Europa, selv om den bare brøt ut i det «frie» Tyskland. I forlengelsen av reformasjonen kom opplysningstiden. I alle nasjoner var de lærde blitt myndige og befridde seg fra det de hadde opplevd som årelang tvang. Denne lærdhet førte til en kamp med geistligheten om lederstillingen, det vil si en kamp mellom tro og viten, der lærdheten til slutt gikk av med seieren. I opplysningstiden ble denne lærdheten kalt *filosofi* og til dette regnet man alt som var mot det gamle og særlig ethvert angrep på religionen. Det, som begynte som et opprør mot den katolske kirke, ble etter hvert til et hat mot hele den kristne tro og all religion overhodet. Novalis går enda lenger, han hevder at dette opprøret gikk enda videre:

Noch mehr –der Religions-Hass, dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit, setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Not oben an, – und machte die unendlich schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller und eigentlich ein echtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle sei.<sup>277</sup>

Vi ser her at Novalis anså opplysningstiden, særlig slik den artet seg i Frankrike, som noe som ikke minst utryddet poesien og fantasien, alt som for ham var inngangsporten til en transendental virkelighet.<sup>278</sup> Når det av og til dukket opp poetiske mennesker som kunne bringe glød og begeistring, var de nye troende uopphørlig beskjeftiget med å rense naturen, jordbunden, menneskesjelen og vitenskapen for ethvert spor av poesi. Også i Tyskland

<sup>274</sup> Ibid., 75.

<sup>275</sup> Ibid., 76.

<sup>276</sup> Dette henspiller antagelig både på frimurerordenen og rosenkreutserne. Ordenen ble som kjent grunnlagt av Ignatius Loyola 1534 og stadfestet av paven i 1540. Den ble både beundret og fryktet og hadde som oppgave å bekjempe og utrydde reformasjonen og fikk en voldsom geografisk utbredelse til andre verdensdeler. Som vi vet inneholdt Den norske grunnloven en paragraf om at jøder og jesuitter ikke hadde adgang til "Norigs rige", jesuitterparagrafen ble heller ikke opphevet før i 1950-årene. På Novalis' tid var ordenen opphevet, (1773), men ble nettopp i 1814 ble den atter tillatt.

<sup>277</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 77. Deismen fornektet ikke en Gud, men anså ham for å være den fullkomne skaper, "urmaker" av det fullkomne "urverk" som verden var, uten senere å gripe inn.

<sup>278</sup> Novalis nevner her som eksempel Newtons eksperimenter med spaltninger av lyset, «Siefreuten sich mehr dass es sich eher zerbrechen liess, als dass es mit Farben gespielt hätte». *Die Christenheit*, 78.

skjedde dette; religionens forbindelse med historien ble avskåret, den fikk et alminnelig fornuftig innhold og ble til et «häuslich und bürgerlichen Sitten - und Familien- Gemälde». Novalis harselerer over at *toleranse* er blitt et nøkkelbegrep i tiden, til tross for at enhver tro på en høyere verden blir slått ned og Gud gjort til en uvirksom tilskuer.<sup>279</sup> Bare synd, bemerker Novalis ironisk, at «die Natur so poetisch und unendlich blieb, aller Bemühungen sie zu modernisieren zum Trotz.»<sup>280</sup>

Likevel er det denne ”nye overtro” som legger grunnlaget for det han kaller «den annen reformasjon»: «Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion.»<sup>281</sup> En ny tid står for døren. «Kommt ihm der Staatsumwälzer nicht wie Sisypheos vor? Jetzt hat er die Spitze des Gleichgewichts erreicht und schon rollt die mächtige Last auf der anderen Seite wieder herunter.»<sup>282</sup> For at stenen skal bli liggende, må den holdes på plass av en himmelsk kraft, en lengsel mot himmelen. Det er derfor nødvendig at religionen «als eine fremde, unscheinbare Waise», igjen får plass i menneskenes hjerter, før den kan bli en del av det offentlige liv. Han ser tegn som tyder på at dette kan skje; i det øvrige Europa kan det bare anes, men i Tyskland kan en med full sikkerhet se sporene av denne nye verden, der freden vil herske. Og her får vi overbevisningen om Tysklands særstilling:

Deutschland geht einen langsamen, aber sicheren Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus. Während diese durch Krieg, Spekulationen und Parteigeist beschäftigt sind, bildet sich der Deutsche mit allem Fleiss zum Genossen einer höheren Epoche der Kultur, und dieser Vorschrift muss ihm ein grosses Übergewicht über die anderen im Lauf der Zeit geben.<sup>283</sup>

Novalis viser til alt det nye som oppstår på vitenskapens og kunstens område, der det finnes et rikt mangfold og fremfor alt en grenseløst skapende fantasirikdom. Ennå er alt bare i sin vorden, en ny tid er unnfanget, og «Das Neugeborne wird als eines Abbild seines Vaters, eine neue goldene Zeit mit dunkeln unendlichen Augen, eine prophetische wundertätige und wunderheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit»<sup>284</sup> Vi ser her en tydelig likhet med Vergils 4. Ekloge i *Bucolica*. Beskrivelsen fortsetter i samme høystemte stil og får etter hvert ikke bare en religiøs, men også en nærmest mystisk-erotisk undertone, «als Geliebte

<sup>279</sup> I motsetning til deistene var en Gud som opprettholdt og styrte en verden, som var avhengig av hans nåde, *creatio continua*. Se Safranski, *Die Romantik ...* 128.

<sup>280</sup> Ibid., 79

<sup>281</sup> Ibid., 80.

<sup>282</sup> Ibid., 80.

<sup>283</sup> Ibid., 82. Her må man ta i betraktning at Tyskland på denne tid ikke spilte noen betydelig politisk rolle i Europa, oppdelt som det var i mange små stater, det var på det kulturelle område det skulle føre an. Det er likevel ikke vanskelig å forstå at Hitler verdsatte Novalis, mens en dikter som Goethe ikke var særlig populær innen nasjonalsosialismen. Det kommer forøvrig tydelig frem litt lenger ute i skriftet at den nye kommende tidsalder og den nye kirke ikke skal være nasjonalt betinget..

<sup>284</sup> Ibid., 84, jfr. også Vergils 4.ekloge, som Novalis oversatte som 17-åring.

umarmt, als Luft geatmet, als Wort und Gesang vernommen und mit himmlischer Wohllust, als Tod und höchsten Schmerzen der Liebe, in das Innere des verbrauchenden Leibes aufgenommen.»<sup>285</sup> Her har vi en gjenklang av Novalis' opplevelse ved Sophie von Kühns grav, som han har beskrevet som en religiøs innvielse. For ham ble religionen sterkt knyttet til kjærlighetens, smertens og dødens mysterium. Også den herrnhutiske kristendom, som hadde preget hans barndomshjem, var farget av et religiøs/erotisk språk.

Det er nettopp som kontrast til den tørre kalde lærdhetens tid at poesien igjen kommer i høysetet. «Reiziger und farbiger steht die Poesie wie ein geschmücktes Indien dem kalten, toten Spitsbergen jenes Stubenverständes gegenüber.»<sup>286</sup> Novalis forutser at disse «Anachoreten in den Wüsten des Verstandes» nå er rede til å våkne opp av sin religionssøvn og innse at «Wo keine Götter sind, walten Gespenster».<sup>287</sup> Han vil lede dem til en bror som er «der Herzschlag der neuen Zeit», og som har laget «einen neuen Schleier für die Heilige ... . – Der Schleier ist für die Jungfrau, was der Geist für den Leib ist.»<sup>288</sup>

Fysikken som vitenskap berømmes, ikke minst fordi den viser oss at vi ikke kan fatte naturens innerste vesen bare ut fra kjente metoder. Alle vitenskaper må bringes sammen, og her vil filosofien ha en utlignende rolle.<sup>289</sup>

Novalis vender seg deretter mot samtidens politiske situasjon, til manglene ved de daværende statsinnretninger, der den gamle og den nye verden strides. Han skriver her også om det politiske Jegets intellektuelle anskuelse, som skal medvirke til «eine politische Wissenschaftslehre». For selv om krigens historiske hensikt kan være å bringe de europeiske stater i nærmere forbindelse med hverandre og å komme frem til en likevekt, så er en slik oppgave umulig for verdslige krefter, bare et *tredje element*, som både er «weltlich und überirdisch zugleich», kan bevirke dette. Uten et slikt tredje element vil all fred bare være en illusjon, en våpenstillstand. Andakt overfor historien og respekten overfor det gamle må forenes med en begeistrende frihetsfølelse, forventninger til fremtiden og menneskehetens ånd. Ingen skal lenger utrydde den andre, «denn die innerste Hauptstadt jedes Reiches liegt nicht hinter Erdwällen und lässt sich nicht erstürmen.»<sup>290</sup> I tråd med tidens og Novalis' oppfatning har også nasjonene et hjerte, og «nur die Religion kann Europa wieder aufwecken

---

<sup>285</sup> Ibid., 83.

<sup>286</sup> Ibid., 83.

<sup>287</sup> Ibid., 84.

<sup>288</sup> Ibid., 84. Tydelig henvisning til Schleiermacher, «den som lager slør».

<sup>289</sup> Ibid., 85.

<sup>290</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 86.

und die Völker sichern und das Christentum mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedenstagendes Amtes installieren.»<sup>291</sup>. Bare slik kan folkene «Werke des Friedens vornehmen, und ein grosses Liebesmahl, als Friedensfest, auf den rauchenden Walstätten mit heissen Tränen gefeiert wird.»<sup>292</sup>

Men hva legger Novalis i begrepet kristendom? Det vil bli nødvendig å gå nærmere inn på dette i et senere kapittel, ikke minst i forhold til Schleiermachers skrift, men her tegner han et trefoldig bilde av dens skikkelser. Det første er religionens skapende kilde, nemlig gleden ved all religion. Det andre er troen på at det i alt jordisk finnes en evne til å bli «Wein und Brot des ewigen Lebens», altså dets forvandlingsmuligheter. Og det tredje element er troen på Kristus, hans mor og helgenene. Det står menneskene fritt å velge en av dem eller alle tre, for derved å bli medlem av «einer einzigen, ewigen unausprechlich glücklichen Gemeinde.»<sup>293</sup>

Novalis ser for seg at den gamle kirke, med dens tilstedeværelse i dagliglivet, dens kjærlighet til kunst og dens glede ved fattigdom, lydighet og troskap, skal oppstå i ny skikkelse, «durch den Strom der Zeiten ... ». Kristendommen må igjen bli levende og danne en kirke, uavhengig av landegrenser. Han ser videre for seg at denne kristendom vil oppstå ut fra et «ehrwürdigen europäischen Konzilium»<sup>294</sup>, der den religiøse følelse vil bli vekket etter en guddommelig plan. «Keiner wird dann mehr protestieren gegen christlichen oder weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird echte Freiheit sein, und alle nötigen Reformen werden unter der Leitung derselben als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden.» Vi skal ikke spørre når dette vil skje, men vise tålmodighet, «denn die heilige Zeit des ewigen Friedens» må komme.<sup>295</sup>

Ikke bare for dagens mennesker, men også for mange av Novalis' samtidige, kan dette «ehrwürdige europäische Konzilium», der religionen skal oppstå etter en guddommelig plan, ha virket skremmende. Kanskje skal man politisk legge mer vekt på det felleseuropiske, som i hvert fall i dag har atskillig flere tilhengere, men som den gang var både et gammelt og et ganske nytt begrep. Jeg velger likevel her å legge størst vekt på ønsket om et kommende fredsrike, båret frem av en kristendom uten «Kodex von Gesetzen», der – slik vi tidligere har fått formidlet – poesien og fantasien har skapt grunnlaget for en religiøs fornyelse.

---

<sup>291</sup> Ibid., 87.

<sup>292</sup> Ibid., 87.

<sup>293</sup> Ibid., 87.

<sup>294</sup> Ibid., 88.

<sup>295</sup> Ibid., 88.

## En sammenligning mellom *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* og *Die Christenheit oder Europa*

Zu einem Bruder will ich euch führen, der soll mit euch reden, das euch die Herzen aufgehen, und ihr eure abgestorbene geliebte Ahndung mit neuem Leibe bekleidet, wieder umfasst und erkennt, was euch vorschwebte, und was der schwerfällige irdische Verstand freilich euch nicht haschen konnte. Dieser Bruder ist der Herzschatz der neuen Zeit, wer ihn gefühlt hat, zweifelt nicht mehr an ihrem Kommen ... Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht, der ihren himmlischen Gliederbau anschmiegend verrät, und doch sie züchtiger, als ein anderer verhüllt.<sup>296</sup>

Det er ikke små ord Novalis benytter seg av, når han skildrer Schleiermachers misjon og betydning for den kommende verden, og det er iallfall ikke tvil hvem det er han sikter til. Etter at Friedrich Schlegel høsten 1799 hadde latt Novalis lese *Reden*, direkte medbrakt fra Berlin, skriver han til forfatteren: «Hardenberg hat dich mit dem höchsten Interesse studiert und ist ganz eingenommen, durchdrungen, begeistert und entzündet.»<sup>297</sup> Det var heller ikke bare Novalis som var opptatt av skriftet, «Das Christentum ist hier al'ordre du jour, die Herren sind etwas toll», skriver Dorothea Veit, senere gift med Friedrich Schiller. Kanskje skyldes Novalis' begeistring at Schleiermacher hevder at mennesket ikke bare er i besittelse av den «kantske» moralske sans, men også av en religiøs sans, slik han ble begeistret for Hemsterhuis' fremtidige «moraliske organ», som var ulikt det «kantske» ved at det hadde sin opprinnelse «in der Liebe».

Når man leser disse to skriftene parallelt finner man mange likhetspunkter i begrepsinnhold, og store ulikeheter i form. Schleiermacher går omstendelig og akdademisk frem, og underbygger sine argumenter så grundig, at man av og til kan undres over at noen orket å følge argumentasjonen helt frem til slutningen. Men det hender også at hans egne følelser bryter gjennom, og språket får en følelsesfylt, nesten erotisk klang, ikke ulik den vi kan oppleve hos Novalis. Novalis' skrift er bare akademisk i enkelte passasjer, det veksler i stil etter det tema som behandles, men det engasjerer alltid og skaper reaksjoner hos leseren, ikke minst motforestillinger. Som Jane Keller skriver, så kan, og kanskje bør, Novalis' tale leses som *a fable*, mens Schleiermachers skrift krever våken oppmerksomhet, dersom man ikke nøyer seg med konklusjonene.

Det er ellers lett å forstå Novalis' entusiasme over Schleiermachers avvisning av «Kodex von Gesetzen» og hans karakteristikk av opplysningstidens religion som «eine dünne und dürre

<sup>296</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 84

<sup>297</sup> Haym, *Die romantische Schule*, 463.

Religion» og hans lovprisning av kunsten og skjønnheten som veier inn i fremtiden. Begrepet *Universum* har han også møtt hos Hemsterhuis og ikke minst hos Friedrich Schlegel, Schleiermachers nære venn og medarbeider i *Athenäum*. Vi har ellers ingen notater fra Novalis om at «Sinn und Geschmack fürs Unendliche» for ham skulle være fullstendig synonymt med religion og kristendom. Begeistring har i alle fall vært så sterk at han ganske snart har satt i gang med sin egen «tale». Som nevnt er Schleiermachers stil akademisk og til tider nesten tørr, hans søken etter et religiøst perspektiv blir til «Sinn und Geschmack fürs Unendliche», mens Novalis er atskillige dristigere i sin billedbruk og vil oppleve den kommende tids religiøsitet som noe som «mit himmlischer Wollust, als Tod, unter der höchsten Schmerzen der Liebe, in das Innere des verbrauchenden Leibes aufgenommen wird»<sup>298</sup>. Schleiermachers skrift skal ha blitt til etter flere års arbeid,<sup>299</sup> Novalis skriver sin «tale» i løpet av noen uker, den er bare litt over en tiendedel av «Reden» i omfang, den er skrevet ut fra glød og entusiasme og lange avsnitt er i høyeste grad «romantisert». Han bruker bilder og lignelser som formidling: «Reiziger und farbiger steht die Poesie wie ein geschmücktes Indien dem kalten Stubenverstandes gegenüber».<sup>300</sup>

Allerede i de første setningene kommer forskjellen klart frem. Schleiermacher kaller sin første tale for en *Apologie*, et forsvar for religion, og samtidig, hvis man skal trekke betydningen av ordet *apologi* litt lenger, en unnskyldning for at han ikke er enig i at det står så dårlig til med religionen hos de «dannede» som det blir hevdet. (Blant disse skulle også Goethe og Schiller befinne seg). Novalis, begynner – som vi har sett – i poetiske ordelag å berømme den katolske middelalder, som han – ganske selvrådig og utradisjonelt – utnevner til «gullalderen», til tross for at han f.eks. i *Lehrlinge zu Sais* går atskillig lenger tilbake i tid. Schleiermacher, som protestantisk teolog, ser fremover og nevner fortiden bare sparsomt. Mens Novalis ser på samtiden som en tid med en «Vertrocknung des heiligen Sinns», er Schleiermacher i sin første tale opptatt av, at til tross for at det hos de «Gebildeten» ikke finnes andre «Hausgötter» enn «die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter und die Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft»<sup>301</sup>, så er det nettopp dette og disse, som er «ein wahrer Priestertum der Höchsten» og som kan formidle det guddommelige. I motsetning til Novalis hevder

<sup>298</sup> Se note 286. (*Die Christenheit*, 83)

<sup>299</sup> Antagelig til dels inspirert av «die schöne Henriette Herz», en enke som hadde litterær «salong» i Berlin og som han senere giftet seg med.

<sup>300</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 83.

<sup>301</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 3.

Schleiermacher « dass auch unser Zeitalter der Religion nicht ungünstiger sei als jedes andre.»<sup>302</sup>

Novalis' største innvendig mot protestantismen er , som tydelig uttalt i *Die Christenheit*, at Luther innførte «einen andern Buchstaben und eine andere Religion ein, nämlich die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel», og derved blir en fremmed jordisk vitenskap, «die Philologie» blandet inn i religionen. «Mit der Reformation war's um die Christenheit getan.»<sup>303</sup> Hos Schleiermacher finner vi naturlig nok ingen åpen kritikk av Luther, han var selv reformert prest og ble senere en meget respektert teolog i den protestantiske kirke, men det skal «in der Anschauung des Universums», slik det står skrevet i hans andre tale og som allerede henvist til, ikke finnes «Kodex von Gesetzen». Det er vanskelig å tolke dette som annet enn at *Den hellige skrift* på ingen måte krever en bokstavtro etterfølgelse, ganske motsatt av Luthers syn: «Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, dass ein grosser Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so grossen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann.»<sup>304</sup> Denne avvisningen av det skrevne ord gjentas i fjerde tale, «die religiöse Mitteilung ist nicht in Büchern zu suchen,»<sup>305</sup> og understøtter slik Novalis' forakt for «*die Philologie*». Når Schleiermacher imidlertid hevder at universet ikke krever at man skal holde lover og regler, men at alt skal gjøres «mit Religion», «wie eine heilige Musik», kan man kanskje med litt godvilje tolke disse kvalitetene som representerende det lutherske *Sola fide*.

Det viktigste for Novalis har imidlertid ikke vært Schleiermachers noe kryptiske forhold til den lutherske lære, men hans syn på religionen som noe levende i menneskets indre og noe som på ingen måte er bundet til det skrevne ord og lover og regler. Den religiøse følelse er en del av den menneskelige natur og innebærer, i hvert fall blant annet, «Sinn und Geschmack fürs Unendendliche». Det er avgjørende at denne «Sinn und Geschmack» er tett forbundet med kunsten; kunst og religion står ved siden av hverandre som «zwei befreundeten Seelen», slik det uttales i Schleiermachers tredje tale, men dette er et forhold som ennå ikke har gått opp for samtiden, til tross for at «die Kunstwerke der Religion... immer und überall ausgestellt, die ganze Welt ist eine Galerie religiöser Ansichten und ein jeder ist mitten unter sie gestellt.»<sup>306</sup>

<sup>302</sup> Ibid., 107. (3.tale).

<sup>303</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 73, 74.

<sup>304</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 81.

<sup>305</sup> Ibid., 120

<sup>306</sup> Ibid., *Über die Religion*, 94.



Og her har vi en tydelig uttalt bekymring fra Schleiermachers side, tilsvarende Novalis' klage over «die Vertrocknung des heiligen Sinns». Det har nemlig vært bedre tider; for selv om Schleiermacher på ingen måte i klare ord berømmer den katolske middelalder, skriver han: «Gross und mächtig strömten beide Quellen der Anschauung des Unendlichen zu einer Zeit, wo wissenschaftliches Klügeln ohne wahre Prinzipien durch seine Gemeinheit der Reinigkeit des Sinnes Abbruch tat, obschon keine für sich reich genug war, um das Höchste hervorzubringen; ... »<sup>307</sup> Schleiermacher opplever det som uheldig at de som er i besittelse av denne sansen for kunst og fantasi, en sans som fører til «Anschauung des Universums» og til opplevelsen av uendeligheten, ikke står frem og forkynner sin oppdagelse. Denne kunstens vei tilhører etter Schleiermachers syn likevel mer fremtiden enn fortiden og nåtiden, og selv om Novalis i aller høyeste grad også lar den gjelde i fortiden, så er det også for ham *poesien*, som er en betingelse for et «tredje rike», slik vi blant annet oplever det i Klingsohrs eventyr i *Heinrich von Ofterdingen*. Det som skiller Novalis og Schleiermacher her, er at den siste har en tankemesig forestilling om poesien og kunstens nødvendige bidrag, mens Novalis opplever og sanser poesien og kunstens nødvendighet.

I denne tredje talen peker videre Schleiermacher på tre retninger som alle leder mot religion, og som han hevder enhver kan gjenkjenne i sin egen bevissthet. Den første går innover mot Jeget, den andre går utover mot en ubestemt verdensanskuelse og den tredje retningen forbinder begge ved å svinge frem og tilbake, for så å komme til ro i en inderlig forening. Det er den siste retningen som bærer fullendelsen i seg, det vil si kunsten og dens frukter. Carl Heinz Ratschow hevder i etterordet til *Reden*, at veien innover henspiller på Fichte, mens veien utover er den schellingske vei. Den tredje retningen, der syntesen foreligger, er romantikernes vei.<sup>308</sup> En av disse retningene er fremherskende hos hvert enkelt menneske, men for alle er det en vei til religionen. Også for Novalis dreier det seg – som vi har sett – om tre veier til religion, eller egentlig om kristendommens tre ulike former (Schleiermacher kommer til betegnelsen «das Christentum» først i femte tale). De er ganske forskjellig utformet; en direkte sammenligning er derfor ikke mulig, men kan bare antydes. Den først av Novalis' tre veier er «die Freude an aller Religion», som vi vel kan sidestille med en innadvendt, følelsesmessig retning, den andre formen er «das Mittlertum überhaupt»; det er troen på at det jordiske har mulighet i seg til å bli «Wein und Brot des ewigen Lebens», det vil si dets forvandlingsmuligheter, noe som jeg oppfatter som et aspekt ved Novalis'

---

<sup>307</sup> Ibidem, 113.

<sup>308</sup> Ibidem, 225

«magiske idealisme». Kanskje kan dette tilsvare den utadgående retning hos Schleiermacher, og er i alle fall en del av Novalis' «valgspår»: «Die Welt muss romantisiert werden», samtidig som det også henspiller på nadverdsritualet. Den tredje veien er troen på Kristus, Maria og helgenene. Foreningen av de to første veiene ligger hos Novalis ikke nødvendigvis i den siste muligheten, mennesket kan fritt velge en av disse eller alle tre, alt fører frem til å bli en del av en felles evig, og som vi allerede har nevnt, uendelig lykkelig, kristen menighet.

I fjerde tale har Schleiermacher tatt et ganske krasst oppgjør med sammenblanding en av kirke og stat, «die wahre Kirche» er altså ingen «Volkskirche». Hos Novalis kan vi finne et slikt syn uttrykt ved at hans sorg over at religionen «in irreligiöser Weise» blir innestengt i «Staats-Grenzen». Videre har vi hans uttalelser om «eine sichtbare Kirche», som skal dannes uten hensyn til landegrenser, «die alle nach dem Überirdischen durstige Seelen wieder in ihren Schoss aufnimmt.»<sup>309</sup> Han ønsker seg et ærverdig, europeisk «Koncilium», der kristendommen igjen skal oppstå. Selv om dette er lagt til fremtiden, så er det kanskje likevel tenkt nærmere realisertbart enn Schleiermachers «wahre Kirche», i hvert fall hevder Mähl at det her kan ligge en forskjell og at Novalis' «koncilium» er av mer håndfast materiale enn Schleiermachers fremtidsvisjon.<sup>310</sup> Jeg ser likevel ingen store motsetninger her.

Jeg har ikke funnet noen uttalelser hos Novalis som går i samme retning som Schleiermachers optimistiske tro på teknikkens velsignelser for menneskets åndelige utvikling, en tro som var en del av opplysningstidens fremtidsoptimisme og som har fulgt med opp til vår egen samtid, men som i dag har sin sterkeste slagkraft i reklamebrosjyrer.

I femte og siste tale finner vi Schleiermachers betegnelse på opplysningstidens religion som «eine dürre und magere Religion», en oppfatning som naturlig nok var gjengs hos romantikerne. I et atskillig mer fargerikt språk skildrer Novalis opplysningstidens deistiske tro som «eine klappernde Mühle», «eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller und eigentlich ein echtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle.»<sup>311</sup>

Det er som vi vet i denne femte talen at Schleiermacher trekker kristendommen frem som den foretrukne religion, fordi den kan ta alle andre religioner opp i seg. Han slutter sin siste tale med en oppfordring til «die Gebildeten»; det er deres oppgave å gjenforene kunsten med religionen, noe som vil medføre religionens gjenoppstandelse, ikke bare i en skikkelse, men i

<sup>309</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 88.

<sup>310</sup> Mähl, *Die goldene Zeitalter*, 383.

<sup>311</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 77.

mange former: «Unzählige Gestalten der Religion sind möglich»<sup>312</sup> Novalis gir oss her bare tre muligheter, alle innen en kristen kontekst. For Schleiermacher synes derimot alltid «die Anschauung des Universums» å være det overordnede mål og hans oppfordring er: «... so tretet gleich ein in die eine und unteilbare Gemeinschaft der Heiligen, die alle Religionen aufnimmt und in der allein jede gedeihn kann.». For både Novalis og Schleiermacher ligger det tredje rikes komme ennå et stykke tid inn i fremtiden og inntil da oppfordre Novalis: «seid heiter und mutig in den Gefahren der Zeit ... Und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod».<sup>313</sup>

Til tross for at også Novalis' syn på religionen, eller mer bestemt kristendommen, er åpent og ikke bundet til «Kodex von Gesetzen», så er den etter min mening ikke ganske sammenfallende med Schleiermachers syn i *Reden*. Schleiermacher nevner bare i sin femte, siste tale antydningvis Jesus eller Kristus ved navn,<sup>314</sup> mens for Novalis var Jesus- skikkelsen sentral i menneskehetens historie. Som vist i utkastet til fortsettelsen av *Die Lehrlinge zu Sais* tilstrebes en sammensmeltning av Isis-mysteriet og kristendommen, gjennom «Jesus, der Held». Om kristendommens forhold til antikken har Novalis forøvrig uttalt: «Beide halten das Universum, als den Körper des Engels, in ewigem Schweben, in ewigem Genuss von Raum und Zeit.»<sup>315</sup> I *Hymnen an die Nacht* er det Kristi inkarnasjon i det jordiske som redder menneskeslekten fra undergang, og som er menneskehetens mål:

Hinunter zu der süßen Braut  
Zu Jesus dem Geliebten,  
Getrost die Abenddämmerung graut  
Den liebenden Betrübnen.  
Ein Traum bricht unsre Banden los  
Und senkt uns in des Vaters Schoss.<sup>316</sup>

Her har vi tydelig påvirkning fra barndommens herrnhutisme, i tillegg til Sophie-dyrkelsen, og selv om disse hymnene har et sterkere kristen-religiøst preg, som man ikke finner i hans tidligere verk, vil jeg hevde at Novalis' syn på kristendommen strekker seg langt utover «Sinn und Geschmack fürs Unendliche» og «Anschauung des Universums», men er inderligere

<sup>312</sup> Schleiermacher *Über die Religion*, 206

<sup>313</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 89.

<sup>314</sup> Schleiermacher beskjeftiget seg senere meget med Jesus – skikkelsen som historisk person, og holdt flere ganger sine jesusforelesninger i 1819. Han skrev også verket *Das Leben Jesus*. Utgitt av K.A. Rügenik. *Sämtliche Werke*, I, 6. . G. Reimer. Berlin 1864.

<sup>315</sup> Huch, *Blütezeit der Romantik*, 187.

<sup>316</sup> Novalis, *Gesammelte Werke. Hymnen an die Nacht*. 111-119

forbundet med Jeget. Det er heller ikke for ingenting at Friedrich Schlegel tilbyr Novalis rollen som Christus – muligens spøkefullt, men i hvert fall ikke ironisk – i den nye religion han har til hensikt å stifte.

Novalis fremhever, som vi har sett, Tysklands rolle når det gjelder å lede menneskene inn i en høyerestående kulturrepøke, en uttalelse som har falt mange tungt for brystet, men som åpenbart tiltalte det tyvende århundres «grosse Führer». Ut fra det glitrende kulturliv som utfoldet seg i Novalis' samtid, er det likevel ikke så vanskelig å forstå disse ordene uten å gi dem en alt for nasjonalistisk vinkling. Og det dreier seg heller ikke om at Tyskland skal besitte en ytre makt, «alle Eroberungen wollen hier nichts sagen, denn die innerste Hauptstadt jedes Reichs liegt nicht hinter Erdwällen und lässt sich nicht erstürmen»<sup>317</sup> At Tyskland et knapt tiår senere gikk inn i en sterk nasjonalisme, ikke minst på grunn av napoleonskrigene, bør ikke legges Novalis til last.

Det er ikke minst gjennom sin vektlegging av kunsten og ved å forkaste alle dogmer, at Schleiermacher kom til å få sin store betydning for tidligromantikernes krets, fremfor alt i Jena-kretsen. Også for Novalis fikk hans skrift stor betydning, men om han virkelig så på Schleiermacher som en frelses-skikkelse, slik man kan få inntrykk av gjennom enkelte passasjer i skriftet, er kanskje mer usikkert. Novalis lot seg i alle fall begeistre av hans poetiske navn, som han forbandt med den «tilslørte jomfru» Isis i den nettopp fullførte *Lehrlinge zu Sais*. I alle fall satte Schleiermacher ord på mange av Novalis' egne ideer, selv om han ikke brakte inn nye tanker. Og mens Schleiermacher tilstår at han ikke selv har opplevd denne kunstens forening med det religiøse, så er det for Novalis en levende realitet.

Kanskje var Schleiermachers *Reden* også et nødvendig incitament til Novalis' videre forfatterskap, ikke bare til *Die Christenheit*, men også til den produktive perioden i de siste to år av hans liv. I tillegg har også inspirasjon fra andre forfattere, ikke minst fra Hemsterhuis og det han formidlet fra andre tenkere, blitt utdypet og viderført i *Die Christenheit*, selv om det spesifikt kristne ikke var fremtredende i *Alexis*. Til gjengjeld får poetene og dikterne i *Alexis* en sentral rolle i formidlingen av historiens fortid og fremtid.

---

<sup>317</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 86.

## En sammenligning mellom *Alexis: Oder, von dem goldenen Weltalter* og *Die Christenheit oder Europa*.

Novalis' reaksjon på Schleiermacher og hans *Reden*, fremkommer i selve skriftet *Die Christenheit*. Det hersker som før nevnt ingen tvil om at *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verrückten* var den utløsende årsak til hans «tale». Å sammenligne Hemsterhuis' *Alexis* og Novalis' *Die Christenheit* blir derfor en noe annen oppgave og innbyr i større grad til en sammenligning med Novalis' andre skrifter og nedtegnelser. Vi har her til gjengjeld en rekke notater fra Novalis' egen hånd, og vi vet at han beskjeftiget seg i lengre tid med Hemsterhuis' skrifter og antagelig mest med *Alexis*. Vi kan gjenfinne ideer fra dette og andre av Hemsterhuis' skrifter, og sentralt står vektleggingen av poesien. *Universum* – begrepet var heller ikke nytt hos Schleiermacher, det ble også flittig brukt av Hemsterhuis. Har Novalis fått bekreftet sine synspunkter hos Schleiermacher når det gjelder kunstens betydning for religionen, så har Hemsterhuis vært en følgesvenn på veien fra poesi til filosofi, med kjærligheten, *die Liebe* som overordnet organ. Det følgende sitat fra *Hemsterhuis Studien* (1797) viser Novalis' syn på forholdet mellom filosofi og poesi, og poesiens oppgave, sett i relasjon til Schleiermachers syn på «Sinn und Geschmack fürs Universums»:

Geschichte – Philosophie – und Poesie – Die erste schafft an – Die 2te ordnet und erklärt – Die Dritte hebt jedes Einzelne durch ausgesuchte Kontrastierung mit dem übrigen Ganzen und wenn die Philosophie durch Bildung des äusseren Ganzen, oder durch die *Gesetzgebung* die vollkommene *Poesie* möglich macht, so ist gleichsam die Poesie der Zweck derselben, durch den sie erst Bedeutung und anmuthiges Leben erhält – denn die Poesie bildet das *schöne* Gesellschaft, oder *das innere Ganze* - - die Weltfamilie- die schöne Haushaltung des Universi – Wie die Philosophie durch System und Staat *die Kräfte* des Individuums mit *Kräften* des Weltalls und der übrigen Menschheit paart, und verstärkt. – das ganze zum Organ d[es] Individuums, und das Individuums zum Organ des Ganzen macht – so die Poesie in *Rücksicht des Genusses* – Das Ganze ist der Gegenstand des individuellen Genusses – und das Individuum der Gegenstand des Totalgenusses. Durch die *Poesie* wird die höchste Sympathie und Coactivitet – die innigste, herrlichste Gemeinschaft wirklich. /D[urch] d[ie] Philosophie - möglich.<sup>318</sup>

Som nevnt tidligere skrev Friedrich Schlegel allerede i 1792 i et brev til broren Wilhelm at den 19-årige Friedrich von Hardenberg har fortalt at hans yndlingsforfattere var Platon og Hemsterhuis. Han skal også ha uttalt at han i sine filosofiske studier ikke søkte etter det *sanne*, men etter det *skjønne*.<sup>319</sup> Det er ikke umulig at Novalis allerede den gang kan ha lest *Alexis: oder, die goldene Weltalter*, fordi den forelå i en tysk oversettelse av Jacobi i 1787, men det er først i 1797 at vi finner hans egne kommentarer til dette verket. Derimot finnes det

<sup>318</sup> Novalis, *Schriften*. Zweiter Band, Das Philosophische werk I. Utg. Av Richard Samuel I samarbeid med Jans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Hemsterhuis. Studien, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft . 1981), 372f.

<sup>319</sup> Hans-Joachim Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*. 256.

notater fra hans hånd som viser at han har beskjeftiget seg med gullalderideen gjennom lesning av Lessing, Herder, Kant og Schiller og deres oppgjør med Rousseau. Vi vet også at Novalis studerte antikk diktning og mytologi, og oversatte verker av Theokrit og Vergil, blant annet allerede den før nevnte *Messias-eklogen* i 1790. Det er også sannsynlig at han gjennom sin herrnhutiske oppdragelse har blitt kjent med millenaristiske ideer. Likevel kan vi anta at det er Sophie von Kühn og hennes død som vekker lengselen etter både en gylden fortid og en gjenoppstått gylden fremtid hos Novalis.<sup>320</sup>

Det som fremfor alt tiltrekker Novalis hos Hemsterhuis, er hans vektlegging av *die Liebe*, som blir hevet opp til å bli en metafysisk verdensmakt og ut fra en nyplatonsk tankegang forbundet med den tids naturvitenskap. Kjærligheten blir forstått som det grunnleggende behov hos alle mennesker og alle vesen, og leder tilbake til verdensaltet for å gjenopprette universets opprinnelige enhet, dets eneste naturlige tilstand. Hos Novalis finner vi dette uttrykt i *Das allgemeine Broullion*: «Die Liebe ist der Endzweck der Weltgeschichte – das Unum des Universums». Men Hemsterhuis opplever at denne lengselen etter sjelens gjenforening bare kan erfares etter døden, befridd for de sanselige organer. Da begynner det virkelige livet. Slik ender i følge Mähl nesten alle hans skrifter, en slik mulighet finner vi også antydnet i *Alexis*, men mer tvetydig formulert, som vi senere skal se. Det er ikke underlig at slike tanker fant dyp gjenklang hos Novalis etter Sophie von Kühns død. Det er også kjærlighetsgudinnen, Aphrodite Urania, som i et annet skrift av Hemsterhuis skaper den første gullalder, der guder og mennesker forenes og slik reddes menneskeheten fra Zeus' trusler om utryddelse.<sup>321</sup> I *Alexis* er derimot den første gullalder ikke gudelik, mennesket står på samme trinn som dyret, og det er først når de blir utilfredse med sin tilstand, at utviklingen går fremover.

So lange die Fortschritte seiner Erkenntnis nur auf eine gewisse Vollkommenheit in der Mechanik und dem Ackerbau gerichtet waren; erreichte der Mensch seinen Zweck, und war als Thier vollkommen. Sobald er aber den Himmel mass, die Meere beschiffte, und, um seinen Gestalt zu schmücken, seine Brüder zu vertilgen, oder Zeichen seines vermeynten Eigenthums zu prägen, die Metalle aus dem Schoosse der Erde grub, sobald er Staaten bildete, Gesetze ordnete, und, um das Mass des Lächerlichen voll zu machen sich einfallen liess, dass ein Einziger der Eigenthumsherr von einer Million seinesgleichen seyn könnte,...<sup>322</sup>

Denne utviklingen fører – som vi har lest – til et makt- og nytelsesbegjær som langt overskrider det som er mulig for verdens tilstand, (disse avsnittene i *Alexis* er som tatt ut av dagens klimadebatt!) Men Hemsterhuis, representert ved Diokles, tror at denne tilstand ikke vil vedvare, fordi mennesket vil bevise «den Adel und die Unveränderlichkeit seiner

<sup>320</sup> Ibid., 260 og 266.

<sup>321</sup> Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 271.

<sup>322</sup> Hemsterhuis, *Alexis*, 112.

Natur.»<sup>323</sup>. Det er imidlertid ikke tale om en tilbakevending til Rousseaus naturtilstand eller Hesiods gullalder,<sup>324</sup> men her opptrer for første gang tanken om å forene naturtilstandens lykkelige barndomsenfold med åndelige og kulturelle erobringer i den menneskelige fornufts utvikling.<sup>325</sup>

Denne syntesen av motsetninger finner vi igjen hos mange romantiske tenkere, ikke minst når den et av sine filosofiske høydepunkter i Hegels *These – Antihtese – Synthese*, foreningen av den subjektive og den objektive ånd i en høyere enhet. Den er ikke mindre tilstede hos Novalis; her er det ikke bare to motsetninger som forenes, men utallige, slik som vi så det i *Das allgemeine Broullion*: «Die künftige Welt ist das vernünftige Chaos». I *Die Christenheit* kommer det tydelig til uttrykk i synet på grunnlaget for en fremtidig, ny religiøsitet: «Wahre Anarchie ist das Zeugungselement der Religion.»

Hos Hemsterhuis er religionen lite nevnt *per se*, det guddommelige griper ikke tydelig inn i menneskenes hverdag og krever tilsynelatende ikke å bli dyrket. Formen i *Alexis* er, som nevnt, den sokratiske dialog, og man kan derfor anta at samtalen er tenkt å finne sted i tidsrommet en gang på 400-tallet f.Kr. Gullalderen ligger også her langt tilbake i tid, og vi kjenner den bare fra «poeten» Hesiod.

Skriftet begynner som vi vet, med Diokles' brev til Diotima, som for Sokrates var sannhetens prestinne, og her gjenfortelles besøket i Saturns tempel. Diokles skriver at hvis de elevsinske marker ennå skulle eksistere i det jordiske, så måtte det være i hennes opphøyde og rene sjel. Dette kan gi oss en pekepinn om hvor gullalderen kan gjenoppstå, nemlig i det sanne menneskets sjel, et menneske som han senere beskriver som «Meister». Her her finner vi støtte i Novalis' ord: «Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg» fra *Vermischte Bemerkungen*.<sup>326</sup> Dialogens to hovedspørsmål, Alexis' tvil både på menneskets muligheter til å være godt og poetenes eller poesiens troverdighet, får til slutt sitt svar ved at han finner et ståsted i sitt eget indre, hvorfra en høyere verden kan bes om råd.

I den «roussauske» gullalder som skildres i *Alexis*, får både dyr og mennesker dekket sine behov, og dette fyller deres tilværelse. De beveger seg fra begjær (Verlangen) gjennom «Unbehaglichkeit» til nytelse, (Genuss). Men hverken dyr eller mennesker hadde noe valg, de

<sup>323</sup> Ibid.

<sup>324</sup> Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters*, 274, Hemsterhuis: „Il est impossible que l'homme puisse retourner a cet age d'or d'Hesiod“.

<sup>325</sup> Ibid., 274.

<sup>326</sup> Novalis, *Vermischte Bemerkungen*, 13.

var helt underlagt sitt instinkt og var derfor uten moral. Men denne tiden må ha vært kort, fordi mennesket søkte en mer fullkommen nytelse, langt utover det å få sine materielle behov dekket. Her skiller i det ytre Novalis' gullalderfremstilling seg fra Hemsterhuis'; den gullalder vi finner i *Die Christenheit* ligger på et helt annet plan, både når det gjelder tid og utforming. Novalis berører knapt kampen for tilværelsen i middelalderen, men legger til gjengjeld vekt på at menneskene, som da var å betrakte som barn, fikk sine åndelige behov dekket gjennom den katolske kirke, tilbedelsen av helgener og Mariadyrkelsen. Når denne katolske gullalder gikk under, skyldtes det både menneskenes umodenhet og geistlighetens maktbegjær. Men kanskje er det likevel ikke så stor forskjell mellom den gullalder vi finner i *Alexis* og den Novalis har beskrevet i *Die Christenheit*. Begge måtte gå under for å gi plass til historiens videre forløp. Hos Novalis kan det skje gjennom anarki, som grobunn for en sann religiøsitet, det vil nettopp si gjennom uorden og motsetninger, og historien utvikler seg i en stadig strøm gjennom motsatte elementer:

Überdies haben wir es ja mit Zeiten und Perioden zu tun, und ist diesen eine Oszillation, ein Wechsel entgegengesetzter Bewegungen nicht wesentlich? und ist diesen eine beschränkte Dauer nicht eigentümlich, ein Wachstum und ein Abnehmen, nicht ihre Natur? Aber auch eine Auferstehung, eine Verjüngung, in neuer, tüchtiger Gestalt, nicht auch von ihnen mit Gewissheit zu erwarten? <sup>327</sup>

I *Alexis* er det månen som skaper denne forandringen. Den kommer som en komet, og frembringer ideen om et godt og et ondt urvesen. <sup>328</sup> Hos Novalis har vi også kometene som «Die Revolutionsfackeln des Weltsystems», <sup>329</sup> de har som oppgave å forynge menneskeheten. Vi får vite at de naturkatastrofer som månen brakte med seg, forskjøv jordaksen, men her ser vi at «der grosse Gesetz der Natur» likevel etter hvert gjenopprettet balansen. I denne perioden opplevde mennesket seg som den ulykkeligste skapning på jorden, ikke minst fordi døden, som før hadde blitt ansett som en overgang til noe bedre, nå ble fryktet som en ukjent og uhyggelig fremtid. <sup>330</sup> Denne tilstanden varte i århundrer, inntil «der Weise» innså at «das Schöne » ikke lå så meget i tingene selv, som i menneskets oppfatning av dem. Det er uklart for meg hvilken tid Hemsterhuis sikter til når det gjelder dette, som jeg oppfatter som en «kantsk» ide hos den vise; er det noe som først skjer i hans egen samtid? Man kan vel under

<sup>327</sup> Novalis, *Die Christenheit*, 71.

<sup>328</sup> Denne ideen kan bringe tanken hen på manikeismen, uten at vi kan finne andre direkte referanser til denne retningen hverken hos Novalis eller Hemsterhuis.

<sup>329</sup> Novalis, *Glauben und Liebe oder der König und die Königin*.

<sup>330</sup> Novalis beskjeftiget seg med Hemsterhuis i tiden etter Sophies død, og kan selv synes å ha overvunnet dødens uhygge etter opplevelsen ved hennes grav, slik det kommer til uttrykk i *Hymnen an die Nacht*. Se også om Hohlenbergs artikkel, «Novalis og døden».



alle omstendigheter se på denne århundrelange, ulykkelige tid som en vei mot bevisstgjøring, og også en vei mot moral, fordi mennesket etter hvert som dets evner utvikles, også får evnen til å velge. Det er riktignok bare mesterne, de som ikke lar hverken sine personlige ønsker eller sin innbilningskraft råde, som er i stand til å velge fritt. I *Hemsterhuis Studien* kommenterer Novalis dette: «Je weniger Instinkt desto *weiser* – Die Tendenz nach Weisheit ist dem Instinkt entgegen. Wo Weisheit ist – ist Gleichgewicht – Isonomie.»<sup>331</sup> Videre finner vi: «Das Princip der Persöhnlichkeit ist *das höchste Princip* in uns. Der Mass der Unabhängigkeit und Stärke desselben ist das Mass der Weisheit. »<sup>332</sup>

I *Alexis* er som nevnt spørsmålet om dikternes troverdighet og funksjon et hovedtema. Alexis selv er skeptisk til dikternes verk; han aner nok en skikkelse bak når han ser en skygge, men han kan ikke med sikkerhet vite om denne gjenstanden er kunstig skapt, derfor kan han ikke vite om historien er sann. Av Diokles' tre bæresøyler for viten, historie, filosofi og poesi, benekte han poesiens rolle og forbinder den med den nakne, lettferdige Venus, mens Diokles derimot – med Homer som mellommann – knytter poesien til det «anstendige», til *die Liebe*. Poesien er gudenes språk og kan gi oss sannheten før alle andre vitenskaper og kunster. Novalis fører dette videre, poesien er ikke først og fremst et gudommelig språk, det er menneskenes middel til å nå opp til en høyere virkelighet. Den transendentale poesi «ist aus Philosophie und Poesie gemischt. Im Grunde befasst sie alle transcendentalen Functionen, und enthält in der That das Transcendentale überhaupt. Der transcendente Dichter ist der transcendente Mensch überhaupt.»<sup>333</sup>

Når det gjelder begrepet «Genuss», påpeker Mähl i innledningen til *Hemsterhuis- og Kant-Studien*, at hos Hemsterhuis består den fullkomne nydelse i en forening med det vesen, hvis «Verlangen» har en oppløsning av den egne tilværelse som mål.<sup>334</sup> For Novalis er, som vi har sett, «das Ganze» gjenstand for den individuelle nytelse, mens individet er «Gegenstand des Totalgenusses» og dette skjer gjennom poesiens forbindende evne. Her har Novalis en helt annen oppfatning av personligheten: «Wir sind einzelne Wesen, und müssen es seyn»; for ham består Jegets adel «in freyer Erhebung über sich selbst – folglich kann das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben seyn – denn sonst würde seine Wirksamkeit, sein

<sup>331</sup> Novalis, *Das philosophische Werk I, Hemsterhuis Studien*, 372.

<sup>332</sup> Novalis, *Schriften, Hemsterhuis Studien*. 372.

<sup>333</sup> Novalis, *Schriften, Poesie*, 536.

<sup>334</sup> Novalis, *Hemsterhuis Studien*, Innledningen ved Hans Joachim Mähl, 329.

Genuss i.e. sein Sieg – kurz das Ich selbst würde aufhören. »<sup>335</sup> Det samme har vi i det ovenfor anførte sitat: «Das Prinzip der Persönlichkeit ist das höchste Prinzip in uns.»

*Alexis: oder von dem goldenen Weltalter* slutter som ovenfor nevnt med at Alexis istedenfor å dra til Delfi for der å be om gudenes hjelp og råd, vil henvende seg til dem på den høyde han befinner seg; han søker det guddommelig i sitt egne indre. Og dette er virkelig verdt et takkoffer til *die Liebe*. Alexis har kommet til erkjennelse av at poetenes fortelling om den gyldne tidsalder er sann, og at den vil komme tilbake, fordi menneskene har muligheten i seg til å utvikle seg til et høyere nivå, til en høyere moral og slik skape en ny gullalder, både av jordisk og oversanselig natur. På denne utviklingsveien er poesien en uunværlig hjelper. Denne utviklingsmuligheten hos mennesket ser jeg som identisk med Hemsterhuis' moralske organ, et organ som for Novalis korresponderer med hans oppfatning av den magiske idealisme, en evne til å gripe inn i og forvandle det materielle. Poesien er denne magiens verktøy, som gir liv til det livløse, slik Novalis skriver i *Hemsterhuis Studien*: «Der Geist der Poesie ist das Morgenlicht, was die Statue des Memnons tönen macht».<sup>336</sup>

\*

Jeg har i det foregående sammenlignet Novalis' *Die Christenheit* med to ganske ulike verk, både i stil og innhold. Der Hemsterhuis er oppatt av moral og indre utvikling, skriver Schleiermacher om følelsenes vei til religiøs opplevelse. Fellesnevneren er poesien og kunsten; for Schleiermacher en etterlengtet følgesvenn på veien til «die wahre Kirche», for Hemsterhuis en nødvendig formidler mellom mennesket og det guddommelige. Antagelig var det nettopp Schleiermachers skrift som fikk Novalis til å bli så konkret i sin «tale» og å legge gullalderen i en nær historisk tid, for slik å gi et kommende fredsrike en sterkere appell. I *Die Christenheit* forener og forsterker Novalis Hemsterhuis' og Schleiermachers impulser, gjennom en inderliggjøring og ikke minst gjennom språklige virkemidler, der stilen skifter fra eventyrets «det var en gang» til kjølige betraktninger, fra bitende satire til religiøs hengivenhet og entusiastisk fremtidsoptimisme. Slik blir også *Die Christenheit* en poetisk byggesten i

---

<sup>335</sup> Ibidem, 329.

<sup>336</sup> Novalis, *Hemsterhuis Studien*, 372.

Novalis' kommende, gjennomkristnede tredje rike, som både er av jordisk og overjordisk natur.

Når Novalis ellers skriver om den fortidige gullalderen, er den for ham – med unntak av i *Die Christeneheit* – nærmest en førhistorisk tid, en tid før tiden, slik barndommen også kan oppleves. Selv om han innlemmes i en millenaristisk tradisjon, har hans kommende «tredje rike» ingen ytre likheter med Joachims «munkerike», der de som levde i ekteskap sto nederst på rangstigen; «Åndens rike» utelukket for Novalis på ingen måte den jordiske kjærlighet. Han opplevde nok at «die Vertrocknung des heiligen Sinns», som fulgte i protestantismens og opplysningstidens fotspor var en antikristelig impuls, men den hadde langt fra slike dimensjoner som hos Joachim, og «Antikrist»- navnet blir knapt benyttet hverken av ham eller de andre tidligromantikerne. Likevel er den inderlighet som også preget Joachims opplevelse av kristendommen tilstede hos Novalis, men innvevd i poesiens slør. Dette sløret hadde riktignok mange jordiske medfabrikanter, men var for Novalis først og fremst av oversanselig natur.

## V. Epilog

Da Novalis høsten 1799 i løpet av noen uker skrev *Die Christenheit oder Europa*, skrev han seg samtidig inn i en nesten 3000 år lang tradisjon. Fortidens gullalder ble i de eldste tider alltid beskrevet som en tid da jorden av seg selv ga mennesker og dyr det de trengte til livets opphold, uten nødvendig forutgående arbeid og slit. Som en følge av dette hersket fred over alt, ingen misunte den andre, slik også Rousseau skildret det i *Om ulikheten mellom menneskene*. Muligheten for at en slik tid skulle komme tilbake, var tilstede i de fleste myter, også i vår egen norrøne. Jeg har her søkt å skildre hvordan dette forandret seg ved kristendommens inntreden, det opprinnelige paradiset blir nå først gjenopprettet i det hinsidige, ved Kristi tilbakekomst og da bare for de utvalgte. Med Joachim di Fiore, som jeg har viet en ganske omfattende omtale, kom likevel et nytt kristent historiesyn inn, en forventning om et kommende tusenårsrike, inspirert av Johannes Åpenbaring. Dette synet ble riktignok ikke kirkelig autorisert, men kom likevel til å spille en betydelig rolle, både på det folkelige og det kultur-filosofiske område. Her var imidlertid ingen fortidig jordisk gullalder; den første tidsalder, «Faderens rike» var i frykt og age, den andre, «Sønnens rike» i tro, og den tredje tidsalder var det kommende tusenårsrike, «Åndens rike» som skulle leves i kjærlighet. Først etter tusen år kom den endelige Dommens dag.

Slik som tidligere omtalt, er det som om den urgamle gullalderdrømmen og millenarismen smeltet sammen på slutten av 1700-tallet hos de tyske diktere og filosofer. Felles for dem var troen på menneskehetens utvikling mot en større fullkommenhet, en tro som også opplysningstiden delte, selv om urmakeren ble pensjonert. Den tyske idealisme og ikke minst romantikerne opplevde at verdensurverket i høyeste grad trengte å smøres og gikk på leting etter en arvtager. Den nye urmakeren fikk andre midlet til rådighet og hengivne jordiske hjelpere i sitt virke for et kommende fredsrike, som den gang som nå syntes som et nødvendig mål for menneskeheten. Selv om den endelige dommens dag var og er et uomgjengelig dogme i den offisielle kristendom, i den katolske så vel som i den protestantiske, så synes denne hendelse å rykke – unntatt i enkelte marginale kristne kretser – lenger og lenger inn i fremtiden.

Som allerede nevnt, hadde Lessing ut fra logiske slutninger kommet frem til at menneskeheten snart ville nå sin modne alder, og man kunne håpe på at verden ville bli styrt på fornuftig vis. Schiller hadde satt det lekende, kunstneriske menneske, *homo ludens*, som en nødvendig anleggsarbeider inn i fremtidens byggverk, mens Kant hadde stilt opp en rekke

klare betingelser for et mulig kommende fredsrrike. Schleiermacher hadde presentert en ny religion, en ny kristendom, som skulle kunne ta alle religiøse følelser opp i seg, forutsatt at de ble ikledt en poetisk, kunstnerisk drakt. Hemsterhuis opptrådte nok mer i skyggen av de andre, men hans platonske ideer og moralske organ, som ville bringe menneskene frem til en ny gullalder – dennesidig eller hinsidig – var helt avhengig av poetenes assistanse, og slik ble han en inspirator også for flere av romantikkens forkjempere, ikke minst for Novalis. Mens «die schöne Seele» og «die schöne Form» hadde vært et mål for de tyske klassisistene, så ble poesien et løsen for tidligromantikerne.

For tidligromantikken i 1790 – årene og et par tiår fremover rådet poesien grunnen, ikke bare i Tyskland, men i hele Europa. Den var ikke fornøyd med bare å være et mål og et motto og å være herre over alle kunstens regioner, men den ville gjennomstrømme menneskets hele følelsesliv og alle livsområder, det være seg filosofi, historie eller naturvitenskap. Den nøyde seg heller ikke med det jordiske, men ovetok Gud og kristendommen og hele det uendelige universet, ja selv den skremmende døden ville den beseire.

Og uendelig lysende og samtidig beskjeden står Novalis der en ganske kort stund, som en «Synthetis der Farben im weissen Lichte»<sup>337</sup> og formidler poesiens og skjønnhetens evighet inn i en endelig verden.

---

<sup>337</sup> Novalis, *Schriften, Hemsterhuis Studien*, 374.

## Litteraturliste

Amadou, Christine. *Vestens idehistorie*. Bind I. Oslo: Cappelen-Damm. 2012.

Bystad, Erik. *Det romantiske opprør*. Oslo: Gyldendal. 1998.

Cohen, Norman. *Jakten på tusenårsriket*. Oversatt av Kåre A. Lie. Oslo: Humanist forlag: 1999.

*Det gamle testamente, 1. Mosebok.*

*Det nye testamente, Johannes Åpenbaring*

Friedell, Egon. *Novalis als Philosoph*. München:Verlagsanstalt F. Bruckmann A-G. 1904.

Frischmann, Bärbel, Millan-Zahlbert, Elizabeth. (utg). *Das neue Licht der Frühromantik: Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie*. Innledning. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.

Gnüg, Hiltrud. *Utopie und utopischer Roman*. Stuttgar: Philipp Reclam jun. 1999.

Goethe, Joahann Wolfgang von. *Goethes Faust:Erster und zweiter Teil*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag. (Intet årstall)

Goethe, Johann Wolfgang von. *Die Poesie*. Goethes ausgewählte Werke in zwolf Bändern. Zweiter Band. Stuttgart: J.W. Cotta'sche Buchandlung. (intet årstall).

Haym, Rudolf. *Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Darmstadt: Georg Ulms Verlagsbuchhandlung. 1961. (Opptrykk av utgaven fra 1870).

Hemsterhuis, Francois. *Alexis :Oder, von dem goldenen Weltalter*. Oversatt til tysk av Friedrich H. Jacobi. Riga: Johann Friedrich Hartnoch.1787. ( Faximilieutgave).

Hesiod. *Værker og dage*. Ved Lene Andersen. Danmark: Klassikerforeningens kildeskrifter. 1999.

Hohlenberg, Johannes. «Novalis og Døden». Tidskriftet *Libra*. 2/2008. Opprinnelig fra tidsskriftet *Vidar*, nr. 7/1938.

Homer. *Odysséen*. P. Østbyes gjendiktning. Oslo: Gyldendal.1976.

Huch, Ricarda. *Blütezeit der Romantik*. Leipzig: H. Haessel Verlag. 1905. (Faximilieutgave).

Ibsen, Henrik. *Kejser og Galilæer. Cæsars Frafald*. Samlede verker. Bind III. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.1941.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden*. Utgitt av Theodor Valentiner. Stuttgart: Philipp Reclam junior. 1963.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden..* Ugitt av Theodor Valentiner. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1963.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden und andere Schriften.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. 2008.

Kneller, Jane. «Novalis' View of Sociability in *Christianity or Europe*». *Das neue Licht der Frühromantik.* Utgitt av Bärbel Frischmann og Elizabeth Millan-Zaibert. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 2009.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechts.* München: Verlagsanstalt F. Bruchmann. 1904.

McIntosh, Christopher. *The Rosecrucians.* Great Britain: Crucible.1987.

Mähl, Hans-Joachim. *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis.*Heidelbergs: Carl Winter Universitätsverlag. 1965.

Møller, Ingeborg. *Henrik Steffens: Norges bortblæste laurbærblad.* Oslo: Gyldendal Norsk Forlag. 1948.

Nivelle, Armand.“ Das Bild des Menschen bei Novalis.“ I *Stoffe, Formen, Strukturen: Studien zur deutschen Litteratur.*Utgitt av Albert Fuchs og Helmut Motekar. (274-283). München: Max Hueber Verlag.1962.

Novalis. (Hardenberg, Friedrich von). *Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa.* Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag.1963.

Novalis. (Hardenberg, Friedrich von). *Gedichte. Lehrlinge zu Sais.* Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997.

Novalis, (Hardenberg, Friedrich von). *Monolog.Die Lehrlinge zu Sais. Die Christenheit oder Europa. Hymnen an die Nacht. Geistliche Lieder. Heinrich von Ofterdingen.* Tieck. *Novalis Lebensumstände.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.2008.

Novalis. (Hardenberg, Friedrich von). *Monolog. Die Lehrlinge zu Sais.die Christenheit ode Europa.Hymnen an die Nacht.geistliche Lieder.Heinrich von Ofterdingen.*Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. 1963.

Novalis. (Hardenberg, Friedrich von) *Das Philosophische Werk. I. Schriften.*

Ovid. *Metamorfoser.* Oversatt til dansk av Otto Steen Due. Danmark: Gyldendal. 2005.

Platon. Bind VII. *Timaios. Kritias.* Oversatt av Jens Braarvig. Oslo: Vidarforlagets kulturbibliotek. 2005.

Riedl, Matthias. *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit.*Würzburg: Königshausen und Neumann. 2004.

Roder, Florian. *Novalis: Die Verwandlung des Menschen.*Stuttgart: Urachhaus.1992.

Roder, Florian. *Menschenwerdung des Menschen: Der magische Idealismus im Werk des Novalis*. Stuttgart-Berlin: 1997.

Samuel, Richard. « Der Stil des Aufsatzes *Die Christenheit oder Europa* von Novalis.» I *Stoffe, Formen, Strukturen: Studien zur deutschen Litteratur*. utgitt av Albert Fuchs og Helmut Motekar. München: Max Hueber Verlag. 1962.

Safranski, Rüdiger. *Romantik: Eine deutsche Affäre*. Frankfurt: Fischer Taschenbuchverlag. 2009.

Schiller, Friedrich. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2000.

Steffens, Henrich. *Forelæsninger og Fragmenter*. Innledning ved Emil Boyson. Oslo: Thorleif Dahls kulturbibliotek. Johan Grundt Tanum Forlag. 1967.

Sturlason, Snorre. *Den yngre Edda. Gylfaginning. Voluspå*. Oversatt av Erik Eggen. Oslo: Det norske Samlaget. 1963.

Svendsen, Paulus. *Gullalderdrøm og utviklingstro*. Oslo: Gyldendal Norsk forlag. 1979.

Tieck, Ludwig. *Novalis 'Lebensumstände. Novalis. I Monolog, Die Lehrlinge zu Sais, Die Christenheit oder Europa, Hymnen an die Nacht, Geistliche Lieder, Heinrich von Ofterdingen*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag, 1963.

Vergil. *Aeneiden*. 6. sang. Oversatt av Egil Kraggerud. Tangen: Suttung Forlag. 1986.

Verdens Hellige Skrifter. *Jødiske Skrifter*. Tekstutvalg og innledning ved Bente Groth. Oslo: Den norske Bokklubben. 2002.

*Verdens Litteraturhistorie*. Bind 6 og 7. Oslo: Bokklubbens nye bøker. J.W.Cappelens forlag. 1972.

Von Fiore, Joachim, *Das Reich des heiligen Geistes*. Utgitt og med innledning av Alfons Rosenberg. Oversatt fra latin til tysk ved Rose Birchler. Bietigheim-Würthtemberg: Turm Verlag. 1977.

Wendelborn, Gert. *Gott und Geschichte: Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*. Wien-Köln: Verlag Herman Böhlau Nachf. 1974.